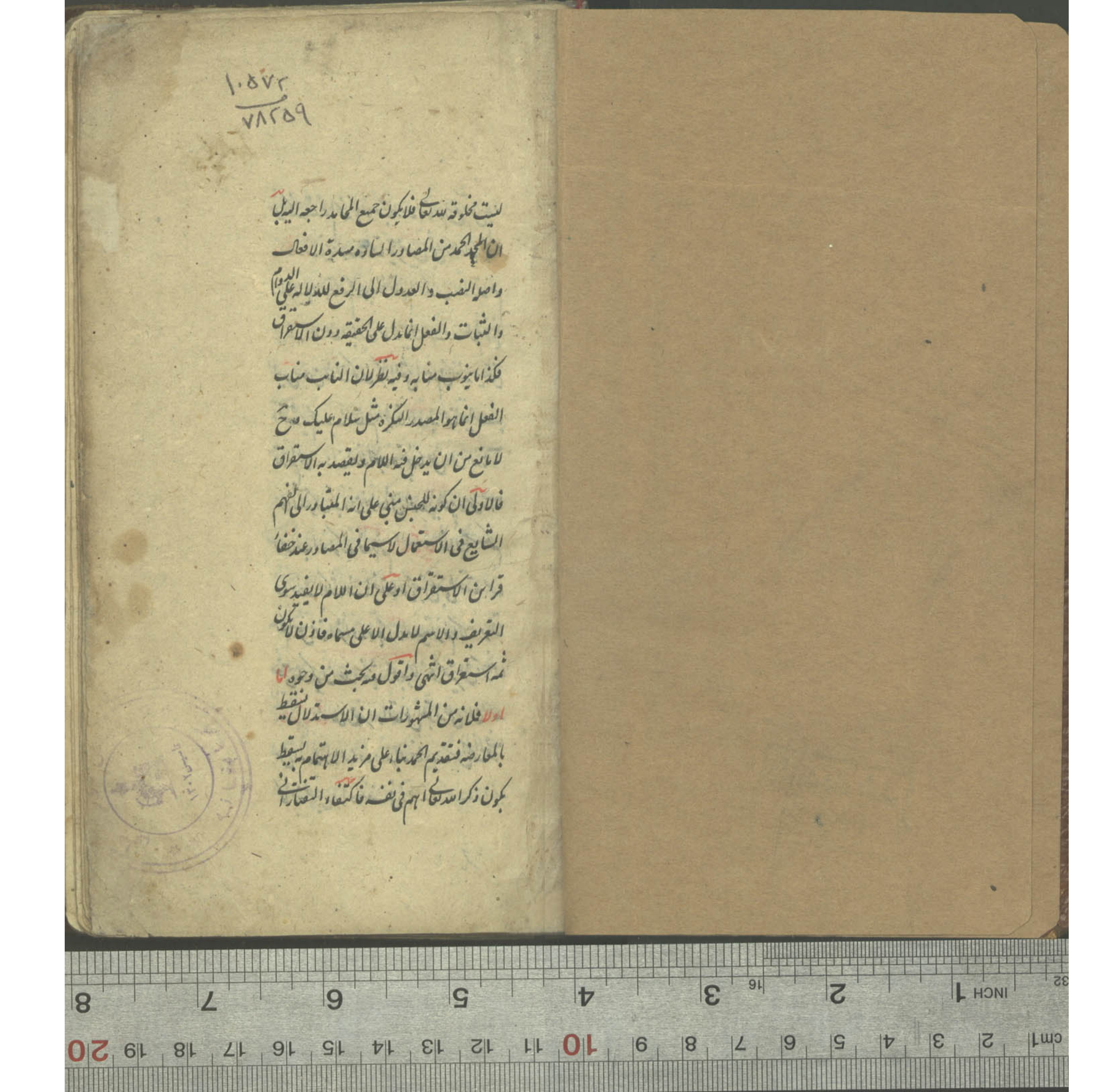


کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۷۸۲۵۹
۹۷۶۳
کتاب ۱ـ فوائد الرضویه ۲ـ لغز
مؤلف
موضوع
شمارهٔ قفسه ۷۹۴۴
۱۰۵۷۲
خطی «فهرست شده»
۱۰۵۷۲



ليست مخلوقة لله تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه بل
ان المجد الحمد من المصادر السادة مسدة الافعال
واصله النصب والعدول الى الرفع للدلالة على الدوام
والثبات والفعل انما دل على الحقيقة دون الاستغراق
فكذا ما ينوب منابه وفيه نظر لان النائب مناب
الفعل انما هو المصدر النكرة مثل سلام عليك صح
لا مانع من ان يدخل فيه اللام ويقصد به الاستغراق
فالاولى ان كونه للجنس مبني على انه المتبادر الى الفهم
الشايع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء
قراين الاستغراق او على ان اللام لا يفيد سوى
التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذن لا يكون
ثمة استغراق انتهى واقول فيه بحث من وجوه اما
اولا فلانه من المشهورات ان الاستدلال ينقبض
بالمعارضة فتقديم الحمد بناء على مزيد الاهتمام يسقط
بكون ذكر الله تعالى اهم في نفسه فاكتفاء التفتازاني

فی نکته تقدیم الحمد باعتبار الاهتمام مع تمثل هذه
المعارضه فی صورة التاخیر لیس شیء الا ان یقال
العبره بالاهتمام بحسب المقام اشد من الاهتمام
فی نفسه الا ان عبارته مما لا یدل علیه ولو سلم فمثل هذا
لیس بحسن فان کون ذکر الشیء اهم فی نفسه یقتضی
التقدیم بحسب المقام ایضا فالاوجه ان یقال
قدم المحمود ون لفظ الجلالة تنبیها علی ان الذهاب
الی الملوک بدون ارسال الهدیه مما یعد من داب
اصحاب السلوک فافهم واما ثانیا فلان حکم
صاحب الکشاف باختصاص الجنس بمعنی اختصاص
الکامل من افراده وهذا لا یستلزم الاستغراق
حتی لا یکون علة اختیار الجنس ما زعمه کثیر من الناس
واما ثالثا فلان مراد القائل بقوله علی ان الحمد
من المصادر السادة مسد الافعال لیس الحمد المعرف
کما انه لیس مراده نفسه فی احوال المسند الیه

حیث

حیث قال اصله الاله حذفت الهمزه وعوضت عنها
حرف التعریف الاله المعرف فعلی هذا التعبیر حاصل کلامه
ان حمدا نایب الفعل الذی لا یدل الا علی الحقیقه فهو ایضا
لا یدل الا علی الحقیقه واللام لا یدل الا علی تعریف
مدلول مدخولها فاذن لا یکون ثمه استغراق فیعود الی
ما افاده فی ذیل قوله فالاولی فلعله لهذا قال فالاولی
هذا ثم اعترض السید السند علی الوجهین المجرین بقوله
فالاولی اما علی الوجه الاول فبان المتبادر الی الفهم
من اسم الجنس المعرف باللام فی المقامات الخطابیه والشایع
فی استعماله هناک انما هو الاستغراق وای معنی فی
مقام یکون اولی بالاستغراق من الحمد فی مقام تخصیصه
بالله سبحانه واعترض علیه ملا میرزا جان الشیرازی فی
الانموذج بقوله اقول فیه نظر لان مراد الشارح من المتبادر
الی الفهم الشیوع فی الاستعمال ما یکون بالنظر الی نفس
الموضوع له من غیر حاجة الی ملاحظة امر خارج عنه وعند

ذلک مرجع کلام الشارح الی ما ذکره قس فی توجیه کلام
صاحب الکشاف حیث قال والسبب فی اختیاره
الجنس ان دلالته علی الجنس وعلی اختصاصه بالله سبحانه
لایحتاج الی الاستعانة بالمقام مع ان اختصاص الجنس
یودی مؤدی اختصاص جمیع الافراد فلاحاجة ههنا
فی تادیة ما هو المقصود اعنی سلب المحامد من غیره تعالی
واثباتها له تعالی ان یراد علی الجنس معنی زاید یستعان
فیها بالقراین والاحوال انتهی **واقول** کلام التفتازانی
صریح فی ما فهمه السید کیف ولو کان مراده ما فهمه ذلک
من نفی القراین بالنسبة الی ما وضع له اللفظ لکان
الصواب للتفتازانی تبدیل الخفاء بالانتفاء فلان
لفظ الخفاء مما یدل علی الوجود ولاشک ان القراین
بالنسبة الی ما وضع له اللفظ منتفیة راسا کما حققناه
سابقا واعترف به نفسه ولکان الصواب حذف قوله
ولاسیما فان کلمة لاسیما یدل علی وجود القراین

بل

بالنسبة الی ما وضع له اللفظ فی بعض الاحیان اذا عرفت
فقس علیه کل ما کتبه ذلک الفاضل البری عن التعمق
والتحقیق علی کتب الحکمة والاصول کما اشرنا الیها فی
تعلیقاتنا علیها واما علی الوجه الثانی فبانه ان اراد
انه لایکون ثمة استغراق هو مدلول اللام او الکلام
فی نفسه فلا کلام فی ضمن صحة هذا المعنی لکن لایتجه به وجه
جعل الحمد فی هذا المقام للجنس دون الاستغراق وان
اراد انه لااستغراق اصلا فظاهر انه غیر لازم مما ذکره
کیف ولو صح لزومه لم یتصور استغراق مع المفرد المحلی
باللام وبطلانه اظهر من ان یخفی انتهی واجاب عنه
المعترض المذکور بقوله اقول فیه نظر لانا نختار الشق
الاول ولاشک ان ما ذکره یتجه به وجه فانه لاحاجة
فیه الی الاستعانة بالمقام انتهی وجوابه علی قیاس
ما عرفت **فائده** قال التفتازانی الکلام الفصیح
ینبغی ان لایکون معقد الخلل اما فی النظم الی ان قال

واما فی الانتقال ای لا یکون ظاهر الدلالة علی
المراد لخلل فی انتقال الذهن من المعنی الاول المفهوم
بحسب اللغة الی الثانی المقصود وذلک الخلل یکون
لایراد اللوازم البعیدة المفتقرة الی الوسایط
الکثیرة مع خفاء القراین الدالة علی المقصود کقوله
سأطلب بعد الدار عنکم لتقربوا وتسکب عیناى
الدموع لتجمدا فان الانتقال من سکب الدموع
الی الکآبة والحزن واضح الا ان الانتقال من جمود
العین الی السرور والفرح معقد فان الانتقال
من جمود العین ظاهر الی بخلها بالدموع حال ارادة
البکاء کقوله الا ان عینا لم تجد یوم واسط علیک
بجاری دمعها لجمود انتهی محصل کلامه واقول فیه بحث
من وجوه اما اولا فلان قوله لایراد اللوازم البعیدة
مشعر بان الکنایة عند المص انتقال من اللازم الی
الملزوم وکلا فان هذا مذهب السکاکی فمطبوع عبارته
علی

على مذهب غيره مما لا يليق بشأنه ويمكن الجواب بان هذا
التساهل من المص فانه اورده مثالا لكون الانتقال فيه
من اللازم الى الملزوم وفيه نظر واما ثانيا فلان الظ
ان التعقيد فى الانتقال يحصل بايراد اللوازم البعيدة
حسب فذكر قوله المفتقرة الى الوسايط الكثيرة مستدرك
لا يقال قوله هذا مفسر للفقرة الاولى يعنى ان ايراد
اللوازم البعيدة انما يكون بهذا الاعتبار لانا نقول
ان اريد ان بعد اللوازم فى نفس الامر انما يكون
باعتبار توسط اللوازم الكثيرة حسب فالحصر ممنوع
ضرورة ان اللازم قد يكون بعيدا بالنظر الى نفسه
فان اهل المعنى لا يريدون باللازم اللازم البين
ضرورة انه يخرج على هذا التقدير اكثر المجازات كما
صرح به بعضهم فى فن البيان وان اريد عدم الحصر فما باله
حيث اخرج الكلام عن الاطلاق وتقييده بقيد
يوهم الحصر فان كانت النكتة فيه ارادة تطويل الكتاب

فعليه ذكر الشق الآخر ايضا حتى يصير الطول ولا يوهم
خلاف المقصود واما ثالثا فلانه كيف يكون الانتقال
من جمود العين الى الفرح والسرور معقدا مع انه يمكن ان
يقال استعمل الجمود في مطلق خلو العين من الدمع مجازا
من باب استعمال المقيد في المطلق ثم كنى به عن المسرة
لكونه لازما لها عادة وجوابه ان هذا انما يكفي لصحة الكلام
واستقامته ولا يخرجه عن التعقيد المعنوي لظهور ان الذهن
لا يشتغل الى هذا بسهولة والكلام الخالي عن التعقيد المعنوي
ما يكون الانتقال فيه من معناه الاول الى الثاني
ظاهرا حتى يخيل الى السامع انه فهمه من حاق اللفظ فانه
فانه قال الشيخ في بحث الكناية مثالها هي خفية بان يتوقف
الانتقال منها على تامل واعمال روية كقولهم كناية
عن الابله عريض القفا وعظيم الراس فان عرض القفا وعظم الراس
الراس بالافراط مما يستدل به على بلاهة الرجل
فهو ملزوم لها بحسب الاعتقاد لكن في الانتقال منه

الراس ا م

الى البلاهة نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد انتهى ولا يخفى
على عريض القفا فضلا عن غيره انه لا فرق بين الانتقال
من جمود العين الى السرور وبين الانتقال من
عريض القفا الى الابله رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها
هذا ثم قيل البيت انما يكون مشتملا على التعقيد على تقدير
ان يكون مراد الشاعر الحزن ليحصل السرور واما ان
كان مراده البكاء ليحصل عدمه فلا اختلال واعترض
عليه الخطابي بان هذا القائل ان اراد بالاختلال
التعقيد فكلامه ظاهر الاختلال وان اراد الخطاء وعدم
الصحة فعلى تقدير ارادة السرور لا اختلال ايضا انتهى
واما اولا نختار الشق الاول ونقول قوله ظاهر الاختلال
ظاهر الاختلال فانه لو كان الجمود عبارة عن عدم البكاء
حال ارادة البكاء فلا شك انه يمكن استعماله في
عدم البكاء المطلق من قبيل استعمال المقيد في
المطلق الشايع عندهم ولا يخفى ان العلاقة يجب

ان يكون مما اعتبرت العرب نوعها ولا يشترط النقل
عنهم في كل جزئي من الجزئيات لان ائمة الادب
كانوا يتفقون في صحة الاطلاق المجازي ولم يتوقفوا
على ان يسمعوا احادها وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت
ان العرب تطلق اسم المقيد على المطلق والمسبب
على السبب الى غير ذلك ولا يجب ان يسمع اطلاق
الجحود على عدم البكا والنبات على الغيث وليس هذا
من مبدعاتنا بل صرح به علما البيان والاصول جميعا
فالحق في جواب القايل ان يقال هذا الذي ذكرت
يخرج البيت عن السلاسة والملايمة وان تخرجه عن التعقيد
فليتامل فايدة قال التفتازاني في قوله تعالى وراودته التي
هو في بيتها عن نفسه ان الكلام مسوق لنزاهة يوسف
وطهارة ذيله والمذكور ادل عليه من امرأة العزيز
لان كونه في بيتها ومولى لها يوجب قوة تمكنها من
المراودة ونيل المراد فاباؤه عنها وعدم الانقياد لها

بلوز

يكون غاية في النزاهة عن الفحشاء وقيل معناه زيادة تقرير
المسند لان كونه في بيتها زيادة تقرير للمراودة لما فيه
من فرط الاختلاط والالفة وقيل بل تقرر المسند اليه وذلك
لامكان وقوع الاشتراك في زليخا اي لفظا وامرأة العزيز
اي معنى فلا يتقرر المسند اليه ولا يتعين مثله في التي هو في بيتها
لانها واحدة معينة متشخصة وفيهما تعسف واقول فيه بحث من
وجوه اما اولا فلانه لا يستفاد من كون يوسف عليه السلام
في بيتها انه مولى صاحب البيت وان حمل الكلام على المشهور
فهذا مستفاد في صورة ذكر امرأة العزيز ايضا فذكره مستدرك
واما ثانيا فلان الاجتناب عن المرأة التي لا يكون الانسان
في بيتها اعظم من الاجتناب عن غيرها فانه في هذه الصورة
ابعد من التطميع باعتبار الحمل كما لا يخفى ومع قطع النظر
عن الاعظمية لا ريب في التساوي فما ذكره للنكتة لا يصلح
واما ثالثا فلانه كما يصح امكان وقوع الاشتراك في زليخا
وامرأة العزيز يصح وقوع الاشتراك في التي هو في بيتها

فان هو فی بینهما لا یقتضی الحصر حتی لا یجوز العقل التعدد و کیف
لا یجوز مع ان هذا القائل قائل بامکان الاشتراک
الذی هو خلاف الاصل ولعله هذا هو المراد بقوله وفیهما
تعسف الا ان المراد بالتعسف علی ما هو الشایع تصحیح
المدعی من غیر طریقه فاطلاق التعسف علی مثله ان کان
مراده ما ذکرناه تعسف واما ثانیا فلان الحق انه تقریر
للمراد وه کما لا یخفی علی اصحاب الفهم والمدارسة فحکمه بالتعسف
تعسف فایده قال صاحب التلخیص المستعار منه والمستعار له
اما عقلیان نحو قوله تعالی من بعثنا من مرقدنا فان
المستعار منه الرقاد والمستعار له الموت والجامع عدم
ظهور الفعل والجمیع عقلی واعترض علیه التفتازانی بان
الجامع یجب ان یکون فی المستعار منه اقوی واشهر
وعدم ظهور الافعال فی الموت الذی هو المستعار له
اقوی فهو لا یصلح جامعا انتهی واقول فیه بحث اما اولا
فلانا لا نسلم وجوب الاشهریة والاقوائیة ان لم یکن المراد

کون

کون احدهما ناقصا والآخر زایدا او ازاد مجرد الاطلاق
والجمع قال الشیخ فی اسرار البلاغة جملة القول انه متی
لم یقصد ضرب من المبالغة فی اثبات الصفة للشیء ولم یقصد
الی ایهام فی الناقص انه کالزاید اقتصر علی الجمع بین الشیئین
فی مطلق الصورة والشکل واللون او جمع وصفین علی
وجه یوجد فی الفرع علی حده او قریب منه فی الاصل
فان العکس یستقیم فی التشبیه ومتی ارید شیء
من ذلک لم یستقم انتهی لا یقال هذا عند التشبیه
لا الاستعارة لانا نقول الفرق تحکم واما ثانیا فلانه
یمکن الاقوائیة والاشهریة وادعاؤهما بناء علی ما هو الظ
من افعال العباد ونسیانهم الموت فانه ظاهر ان من
نسی الموت ولا یقبل الیه اقبالا تاما یکون عدم ظهور
الافعال عنده فی الموت اقوی فافهم فانه مع
وضوحه دقیق ویتامل اهل الذوق تحقیق بعض کتابنا
المنتخبة من فوایدنا الرضویة علی اصحابنا المنطقیین فخ

قال الشيخ في الشفاء انا لا نشتغل بالنظر في الجزئيات لكونها
لا يتناهى واحوالها لا تثبت وليس علمنا بها من حيث
هي جزئية كمالا لحكمتنا او مبلغا الى غاية حكمية بل الذي
يهمنا النظر في الكليات ، قال الشريف في حواشي
شرح المطالع بعد توضيح كلام الشيخ كما هو دابه فان قلت
اليس يبحث في الهيئة عن الافلاك وفي الالهي عن
ذات الواجب تعالى وعن العقول الفعالة وذلك
بحث عن احوال الجزئيات الحقيقية قلت ما ذكرته
بحث عن الكليات المنحصرة في اشخاص معينة الا ترى
ان الفلك الثامن مثلا انما يعين عندنا المفهومات
كلية يقيد بعضها ببعض حتى صارت منحصرة في واحد مع بقاء
ذلك المقيد كليا بحسب تصوره ولو وضع موضعه جرم
اخر يوافقه في وضعه ومقداره وساير احكامه الا انه
٧٠
خالفه في مهيته كانت المباحث المذكورة في الفلك
الثامن منطبقة عليه شاملة اياه وقس على ذلك ما عداه

انتهى

[illegible]

انتهى
واقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلانا لا نسلم ان الجزئي لا يجوز
ان يكون كاسبا وما ذكروا في دليله ونقله في حواشي الشمسية
من انه ظاهر ان احساس زيد وعمرو لا يؤدي الى احساس اخر
ففيه انه ان اراد ان ترتيب زيد مع عمرو لا يؤدي الى
احساس بكر فمسلم لكن الكلي ايضا كذلك ضرورة ان ترتيب
الحيوان والناطق لا يؤدي الى ادراك الشجر وان اريد
ان احساس كل واحد منهما لا يؤدي الى احساس المجموع
فكلا واما ثانيا فلان الكليات قد ينتزع من الجزئيات
وكذا العكس ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد معقولا واما
ثالثا فلان المتبادر من قوله عن العلم الكاسب والمكتسب
ان المنطقي يبحث عن العلم المكتسب ايضا وليس لان غرض
الفن لا يتعلق بالكاسب فالاولى تركه واما رابعا فلانه
ان اريد بعدم تناهي الجزئيات عدم تناهيها بعنوان
الاجتماع فمثل هذا ابطل مطلقا للتطبيق وان اريد لا تناهي
اللاتقفي فلا شك ان الموجود منها متناه فيمكن البحث

فيه انه

عنها ولا يلزم التحكم وحديث التعذر غير حديث التعسر اذا
فالحق ان يحمل كل ما ذكره الشيخ وجها واحدا حتى لا يرد
ما ذكره المحشي الشريف في ذيل فان قلت ولا احتياج الى
الجواب الذي ذكره في ذيل قلت حتى لا يرد عليه ما
عرفت وروده وان يحمل قوله غير متناه كناية عن الكثرة
حتى لا يرد ما ذكرناه في ذيل قولنا واما رابعا فائدة
قال شارح المطالع اللفظ المفرد اما ان يكون معناه
واحدا او متعددا فان اتحد معناه فاما بالتشخص بان
لا يمكن اشتراكه بين كثيرين او لا بالتشخص فان اتحدت
بالتشخص فان كان مظهرا اي يظهر معناه من مجرد لفظه
سمي علما والا فمضمرا وهذه اولى لكليته وان اتحد لا بالتشخص
فان كان وقوعه على افراده المتوهمة سواء كانت
موجودة او لا على السوية فهو المتواطي لتوافق افراده
في معناه وان كان وقوعه عليها لا بالسوية فهو المشكك
لانه يشكك الناظر في انه من المشترك او من المتواطي

من حيث تفاوت افراده وتشاركها في معناه والتشكيك
قد يكون بالتقدم والتاخر كالوجود فان حصوله في الواجب
قبل حصوله في الممكن وقد يكون بالاولوية كالوجود ايضا
فانه في الواجب اتم واثبت واقوى منه في الممكنات
والفرق بين هذا والاول انه قد يكون المتاخر اقوى واثبت
من المتقدم كالوجود بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام
الكائنة وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة
الى الثلج والعاج وان كان معنى اللفظ متعددا فاما
ان يتخلل نقل بينهما او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك
النقل لمناسبة او لا فان كان لمناسبة فان هجر
الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا
على اختلاف الناقلين من الشرع والعرف العام
والخاص وان لم يهجر الوضع الاول فيسمى بالنسبة الى
المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وان كان
النقل لا لمناسبة الى ~~كل~~ فهو المرتجل وان لم يتخلل

بينهما نقل بل وضع لهما وضعا اولا يسمى مشتركا وبالنسبة
الى كل واحد منهما مجملا والمرتجل يندرج في هذا القسم
من وجه لانه لما لم يعتبر المناسبة فكانه لا ملاحظة للوضع الاول
ولا نقل وايضا المفرد اذا اعتبر بالقياس الى مفرد اخر
فان كان موافقا له في المعنى سميا مترادفين وان
كان مخالفا له سميا متباينين انتهى واقول فيه بحث من
وجوه اما اولا فلان المظهر بناء على ما ذكر لا يشمل
سائر المعارف من الموصولات واسماء الاشارة
والمعرف باللام الى غير ذلك ضرورة ان معانيها
لا يستفاد من مجرد لفظها بل يحتاج الى تقدم الذكر
او الاشارة او الصلة على ما صرح به التفتازاني
في شرح التلخيص مع ان القوم اجمعوا على تقسيم الاسماء
الى المظهر والمضمر اللهم الا ان يقال هذا اصطلاح
جديد ولا مشاحة فيه واما ثانيا فلان الكلي هو ما لا يمتنع
صدقه على كثيرين بحمل واحد كالانسان مثلا ولا شك

ان لفظه هو مثلا ليس كك وبهذا تفطن المحشي الشريف
في حواشيه واما ثالثا فلان المتبادر من سياق كلامه
انه بصدد حصر اقسام التشكيك بل لا بد له من ان يكون
بصدده لان في مقام الحصر كما هنا لا بد من الانفصال
الحقيقي ولا شك انه ما لم يستوف اقسام التشكيك
لتوهم اندراج بعض اقسامه في التواطؤ مع انه اسقط منه
الازيدية وليست داخلة تحت الاقدمية وهو ظاهر
ولا تحت الاشدية فانها انما تكون في الكيفيات وتلك
في الكميات فان قيل لعله عمم الاشدية وجعلها بحيث
تشمل الازيدية قلت لو صح مثل هذا لكان ينبغي له اندراج
الاشدية في الاولوية ايضا كما فعله بعض الاصوليين
وبالجملة ان ذكر البعض دون البعض تحكم فافهم واما رابعا
فلانه يدخل في تعريف المنقول المجاز المشهور الا ان
يتكلف انه ح يصير حقيقة ومنقولا فلا اشكال او يقال
ان المراد بملاحظة المناسبة في المنقول انما هو

ملاحظتها حين النقل حسب فيخرج المجاز المشهور بناء على
انه يعتبر ملاحظتها عند الاستعمال ايضا ولا يخفى ما فيهما
من التكلف **واما خامسا** فلان مراده بملاحظة الوضع
في قوله وكانه لا ملاحظة للوضع ان كان الملاحظة
باعتبار المناسبة فلا شك ان مثله متحقق في المرتجل والا
يدخل تحت المنقول فادراج لفظه كان غير لائق بل
لغو وان كان الملاحظة باعتبار العلم بالوضع الى
فلا يخلو اما ان يكون ادخاله تحت المشترك هذا العلم
معتبرا في المرتجل او لا يكون فعلى الاول يلزم ان يكون
ادخاله تحت المشترك مجازا مع انه في صدد حصر الاقسام
على سبيل الحقيقة والا يمكن التداخل بين اكثرها باعتبار
التجوز وعلى الثاني لا حاجة الى قوله كانه لا ملاحظة
للوضع اصلا فتامل **واما سادسا** فلان قوله وان
كانا مخالفا سميا متباينين لغو فاحش فانه بعد اخذ
تقسيمات المتعدد والمعنى لا مجال لهذا التقسيم كما لا يخفى

فايدة قال شارح المطالع التناقض بين القضيتين لا
يتحقق الا اذا روعي في كل واحدة منهما ما روعي في
الاخرى حتى يكون السلب رافعا لما اثبته الايجاب
فلا بد من اعتبار ثماني وحدات وحدة الموضوع ووحدة
المحمول والزمان والمكان والشرط والاضافة والجزء
والكل والقوة والفعل لجواز صدق القضيتين او
كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم
عمرو وليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا
وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس
بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض
وليس بمفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس
باب لبكر والزنجي اسود اي بعضه وليس باسود اي
كله والخمر مسكر اي بالقوة وليس بمسكر اي بالفعل لصدقان
او يكذبان واكتفى الفارابي منها بثلث وحدة
الموضوع والمحمول والزمان للعلم الضروري باختلاف

القضيتين في الصدق والكذب عند اتحادهما واما
وحدة الشرط والجزء والكل فمندرجة تحت وحدة الموضوع
لاختلافه باختلافهما فان الجسم بكونه ابيض غيره بشرط
كونه اسود والزنجي كله غير الزنجي بعضه ووحدة المكان
والاضافة والقوة والفعل تحت وحدة المحمول
لاختلافه باختلافها فان الجالس في الدار غير الجالس
في السوق والاب لبكر غير الاب لعمرو والمسكر بالقوة
غير المسكر بالفعل وفي هذا المقام النظر المحمول في قولنا
زيد ضاحك نهارا غير الضاحك ليلا فالواجب
الاكتفاء بالوحدتين لا الثلث ـــــ

امالافلان ٤

ص ـــــ لا يقال الزمان خارج عن طرفي
القضية لان نسبة المحمول الى الموضوع لا بد لها من زمان
فلو كان داخلا في المحمول لكان نسبة ذلك الى الموضوع
واقعة في زمان فيكون للزمان زمان آخر ولان تعلق
الزمان بالقضية بحسب ظرفية النسبة والشيء لا يصير ظرفا

لآخر الا بعد تحققه فيكون تعلق الزمان متأخرا عن النسبة
المتأخرة عن طرفي القضية فلو كان داخلا في احدهما
لكان متأخرا عن نفسه بمراتب وانه محال لانا نقول
تعلق المكان ايضا بحسب الظرفية اذ لا بد للنسبة من مكان
كما لا بد لها من زمان فلا وجه لادراج وحدة المكان
تحت وحدة المحمول واخراج وحدة الزمان عنها
واما ثانيا فلان تعليق بعض الوحدات بالموضوع وبعضها
بالمحمول تخصيص بلا مخصص اذ تلك الامور كما يصلح لان
يحمل عند عكس القضية واما ثالثا فلان منها ما لا تعلق لها
بالموضوع ولا بالمحمول بل بالنسبة كما اذا قلنا السراج
مشتعل بشرط بقاء الدهن وليس بمشتعل بشرط انتفائه ويمكن
رد جميع الوحدات الى وحدة واحدة اعني وحدة النسبة
الحكمية بحيث يكون السلب واردا على النسبة الايجابية
التي ورد الايجاب عليها لانه متى اختلفت تلك الامور
اختلفت تلك النسبة الحكمية لاختلافها باختلاف الموضوع

يصلح لان يوضع ح

والمحمول انتهى **واقول** فيه بحث من وجوه **اما اولا** فلانه
لما كان التناقض مما يجرى فى الشرطيات ايضا فالاولى
تبديل الموضوع والمحمول بالمحكوم عليه والمحكوم به حتى لا يتوهم
الاختصاص بالحمليات **واما ثانيا** فلان اعتبار تلك
الوحدات بناء على الظاهر بالنسبة الى المتعلم الذى لم يكن
له بصيرة تامة وامتياز كاملة فان مثل هذا المتعلم
يزعم ان نحو زيد قائم فى المسجد وقائم فى السوق عند
اشتراط المحمول حسب وحدة المحمول فيهما كما ان ارباب
النحو وضعوا المتعلميهم قواعد كلية لوقوع المبتدا نكرة مع
كفاية ان يقولوا انما يجوز الابتدا ان كانت لها فائدة
تعتد بها فالمعلم الثانى اعنى الفارابى ظن بهم انهم
ما عرفوا الدقيقة التى تفطن به كما ان الشيخ الرضى ما تفطن
بلم حصر النحاة المواضع التى يجوز الابتدا فيها بالنكرة
واما ثالثا فلان قوله واما وحدة الشرط الخ صريح فى ان
هذا الرد من نفسه دون الفارابى وما افاده فى ذيل

وقد

قوله واما ثانيا مشعر بانه من كلام الفارابى فبين كلاميه
منافرة ما **واما رابعا** فلان المراد من رد وحدة الزمان
الى وحدة ليس ان الزمان جزء من المحمول حتى يردا لوجهان
المذكوران فى ذيل قوله لا يقال بل المراد ان وحدة
المحمول حتى لا تتحقق بدون وحدة الزمان وبينهما
بون بعيد **واما خامسا** فلان الفارابى ليس فى صدد التخصيص
بل انما خص البعض بالموضوع والبعض بالمحمول على طريق التمثيل
فاندفع ما افاده بقوله واما ثانيا واما ثالثا **واما سادسا**
فلانا لا نم اتحاد الموضوع والمحمول فى قوله السراج
مشتعل بشرط بقاء الدهن وغير مشتعل بشرط انتفائه
ضرورة ان السراج المقارن بالدهن غير السراج
المقارن لعدمه **واما سابعا** فلان تخصيص رد جميع
الوحدات الى وحدة النسبة الحكمية فاسد ضرورة امكان
ردها الى وحدة المحمول او الموضوع فقط كما لا يخفى
على المتامل لا يقال التخصيص الذكرى لا يدل على

الحصر لانا نقول هذا لا يصح من قبل الشارح فانه قائل
بذلك كما يستفاد مما ذكره في ذيل قوله واما ثانيا
فايدة قال المحقق الشريف في حواشي الشمسية ردا على
من منع صدق تعريف الجزئي على ذاته تعالى كلاما
بهذه العبارة الجزئي هو ما كان بحيث لو حصل في
الذهن لمنع وهذا معنى قولهم كل مفهوم اما ان يمنع
الخ اذ لم يريدوا به كونه مفهوما بالفعل في الذهن
ولا على امكان حصوله فالجزئي الحقيقي بهذا المعنى يصدق
على الواجب كما لا يخفى وايضا الممتنع الحصول في الذهن
هو كنه ذاته لا ذاته على وجه مخصوص لعرض له الجزئية
انتهى **واقول** فيه بحث **اما اولا** فلانه على تقدير حمل
الجزئي على فرض انه لو حصل في الذهن كان مما يمنع
صدقه على كثيرين دعوى صدق ذلك على الواجب تعالى
فاسد لانه من المقرر عندهم ان المحال يجوز ان
يستلزم محالا آخر فعلى تقدير حصوله في الذهن عدم

صدقه على كثيرين يمكن ان يكون كليا **واما ثانيا** فلان
تصورات الذات بالوجه مما لا يوجب تصور الذات اصلا
فان الوجه انما يصير مرآة لملاحظة ذي الوجه على
تقدير العلم باختصاص الوجه اليه تعالى والعلم بهذا
الاختصاص انما يحصل بعد العلم بالكنه وهو باطل
او بوجه آخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل او بانتفائه عن جميع اغياره
وهو موقوف على تصور جميع الاغيار وهو محال ومن
هذا ظهر ان من ادعى معرفة الصانع سواء كان بالوجه
او بالكنه فقد اخطأ خطأ عشواء على انه على تقدير
العلم بانتفائه عن جميع الاغيار لا يحصل العلم
باختصاصه به تعالى لاحتمال فقدانه عن الجميع على ان
في تحصيل مثل هذا يلزم طلب المجهول المطلق كما لا يخفى
على اللبيب **فائدة** قال الشيخ في منطق الشفاء القول
الجازم ما يحكم فيه بنسبة معنى الى معنى اما بايجاب
او بسلب وذلك المعنى اما ان يكون فيه هذه النسبة

اولايكون فان كان وكان النظر فيه لامن حيث
انه واحد وحمله بل من حيث انه يعتبر تفصيله فهو شرطي
وان لم يكن كذلك فهو حملي سوا كان التركيب
بين معنيين لاتركيب فيهما اصلا كقولنا زيد حيوان
اوكان فيهما تركيب لاصدق ولاكذب ويمكن
ان تقوم بدله مفرد كقولنا زيد الحيوان ناطق
مائت اوكان فيهما تركيب فيه صدق وكذب
لكن اخذ من حيث هو جملة يمكن ان يدل عليها لفظ
مفرد اعتبرت وحدته لاتفصيله كقولنا زيد الحيوان
الانسان ماش قضية انتهى واما اول فيه بحث
من وجوه اما اولا فلان التخصيص بالقول مع جريان الحكم في القول الملفوظ ايضا غير وجيه سيما في (للجازم)
اشال هذه المقامات واما ثانيا فلانه يظهر من
كلامه ان الشرطية ما كان فيه تركيب وصدق
وكذب انه لا يصح ان يوخذ بدله مفرد وليس كذلك

لان طرفي الشرطية بريان منهما لانهما فرع النسبة
ولا نسبة فيهما واما ثالثا فلانا لا نسلم عدم صحة قيام
مفرد مقام طرفي الشرطية ايضا كيف لا ويجوز ان يقال
طلوع الشمس ملزوم وجود النهار كما قال القطبي
في شرح الشمسية وانا اقول يمكن ان يقال مراده بصحة القيام
المذكور قيامه بشرط عدم تغير النسبة وهذا مفقود
في الشرطية لانها عند القيام تصير حملية واما رابعا
فلان الانسان ماش قضية مما يكون احد طرفيه قضية
فايراده تمثيلا لما يكون طرفاه مركبين خبط ولا يخفى
انه يمكن دفع بعض الامور المذكورة بعد التكلفات
البعيدة الخارجة عن الانصاف فائدة ما بال المنطقي
حيث قسم القضية باعتبار الرابطة الى ثنائية وثلاثية
مع انه قد يحذف احد جزئي القضية مع الرابطة ايضا
فان تجاسر متجاسر ان المحذوف في حكم الملفوظ فالقضية
ح ثنائية ايضا قلت ان الرابطة الملفوظة اذا حذفت

في حكم الملفوظ فالقضية ثلاثية ابداً فان قيل الاحتياج
اليه ليس مثل الاحتياج الى الطرفين فعند حذفه كانه
ترك من اصله قلت كيف ذلك مع انه قال شارح
المطالع انه اقوى الاجزاء وادخل في الاعتبار فانه الموجب
والسالب والصادق والكاذب وبه مناط احكامها
ولوازمها فائدة ما بال اصحابنا المنطقي حيث قالوا في
في تعريف الموجبة ما ينسب المحمول الى الموضوع بانه هو
وغفلوا عن مثل ضرب زيد فان تجاسر متجاسر انه الاول
بزيد ضارب كان واخلافي المحدود قلت لا شك
ان التحديد لما هو مدلول القضية مطابقة وليس مدلول
الممثل به مدلول المأول به على ان هذا التأويل محالا يشعر به
الحد فيفسد كما قال العضدي نظيره في شرح المختصر على
تعريفهم المفرد وان اجيب بانه ليس من المقسم بناءً
على انه القضية المشتملة على الحمل بهو هو وليس هو فقلت
ان تعميم نظر اهل الفن وعدم التخصيص بالبعض من الامثلة

السايره

السايره
والمشهور فيما بين الطلبة بل كنا على علم بعض الحاشية المنتجبة
من فوائدنا الرضوية على الالفية وغيره قال صاحب المعالم وان تكثرت
المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وقال
بعض الاعاظم نقل ابن المكم عن والده ان المراد بالوضع
الواحد ما لم ينظر الى الوضع الاول فكان كل وضع ابتداءً
فلا ينافيه قولهم المشترك ما وضع باوضاع متعددة انتهى
فكان مراده على هذا بالوضع الواحد الوضع المنفرد المستقل
في تحصيل معنى من المعاني بحيث لا يكون للوضع لاحد
المعاني دخل في الوضع للآخر من حيث ملاحظة المناسبة
بينهما فيفيد انه لا بد لكل معنى من المعاني من وضع منفرد به
لكن في دلالة اللفظ على هذا المعنى خفاء وفي جواز استعمال
مثله في الحدود تامل ثم لا يخفى انه لما كان المعتبر في المشترك
تعدد الوضع لا مجرد تعدد الموضوع له فيخرج منه مثل لفظ
هذا مما وضع بالوضع العام لمعاني خاصة متعددة كما هو
التحقيق لكن يخدش بانه على هذا وان خرج من المشترك

لكن لا يدخل في شيء من اقسام متعدد المعنى التي ذكرت مع
كونها من متعدد المعنى على هذا المذهب قطعا اشهى وقال
بعض الافاضل بعد نقل كلام ابن المص لعله ره اطلق على
ملا ميرزا ره
هذا المعنى من حيث ان التوحد والتفرد يستعمل في مقام
الاستقلال فراده بالوضع الواحد الوضع المستقل
الاستقلال فراده بالوضع
الغير التابع للوضع السابق وتفسيره ره هذا المعنى
في قوة جزء التعريف المستفاد من التقسيم وبهذا صح
استعمال اللفظ في هذا المعنى الغير المتبادر فلا يرد انه
لا يجوز استعمال مثله في الحدود ثم لا يخفى ان هذا
التقسيم مبني على ما ذهب اليه القدماء من اهل العربية
وهو ان وضع الحروف والمبهمات واشباهها بازاء
معنى كلي وان استعماله في الجزئيات مجاز مشهور بعد حل
في الكلي واما القول بانه موضوع بازاء تلك الجزئيات
بوضع واحد كما سيجيء في كلام المص فهو مذهب جديد
لم يكن التقسيمات المتداولة بين القوم مبنيا عليه

٢١

والمص بنى تقسيم عليه ثم نبه فيما سياتي على ما هو الحق عنده انتهى
واقول
وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان استعمال التوحد
والتفرد في مقام الاستقلال لا يصح استعمال الواحد
فيه ضرورة ~~انه من باب~~ انه من باب وذاك من باب
واما ثانيا فلان جعل التفسير جزء من التعريف وتتمة له مع
انه تكلف بحت لا ينفع ولا يخرج الكلام عن الخفاء واما
ثالثا فلان المورد لم يدع عدم جواز الاستعمال بل قال
بالتامل وهو ينبئ عن التردد وما نقله لا ينفيه واما رابعا
فلان القائلين بوضع الحروف والمبهمات بازاء معنى
كلي لم يلزمهم استعمالها في الجزئيات على سبيل التجوز
لكن ما قالوا به لانهم ان قالوا به فلم استشهدوا عند
عدم استلزام المجاز الحقيقة بامثلة قليلة نادرة مع وجود
هذه الامثلة فايدة قال العضدي في شرح المختصر
الوجوب خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في
جميع وقته سببا للعقاب والواجب هو الفعل المتعلق

للوجوب فهو فعل غير كف يتعلق به خطاب طلب بحيث
ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب
ما يعاقب تاركه وهو مردود بجواز العفو فيخرج عنه
الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعد بالعقاب على
تركه ليندفع ذلك وهو غير مندفع لان ايعاد الله تعالى
صدق فيستلزم العقاب على الترك ويعود ما قلنا
وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما يشك
في وجوبه ولا يكون واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب
على تركه فيبطل طرده انتهى واعترض عليه المحشي ميرزاجان
الشيرازي اولا بانه ان اريد بالترك معنى عدم الفعل
ونفيه ففيه انه قد مر ان بناء هذا التعريف على ان العدم
غير مقدور فلا يكون سببا للعقاب وان اريد معنى
الكف ففيه ان كثيرا ترك الواجب لا بكف النفس عنه
بل اما بلا ترجيح احد الطرفين او مع ترجيح جانب
الفعل اذ لم ينته الى حد الوجوب بحيث يترتب عليه

الوقوع

الوقوع اذ لا شك ان بمجرد عدم اعمال الاعضاء
وعدم ارادة احد طرفي المقدور لا يترتب الفعل ولا
يجب فيه صدور فعل الكف عن النفس وتعلق ارادة
منه بذلك الكف لانه فعل اختياري لا محالة لانه صار
سببا للثواب والعقاب بل عند تركهما على حالهما
لا يحصل الفعل ولا شك ان في هذه الصورة يتحقق
العقاب واقول فيه بحث اما اولا فلان نختار الاول
ونقول لما كان الترك مقصودا واعتبار الكف
للوسيلة الى الاستبعاد في ترتب العذاب عليه فانه ليس للمكلف
ان يقول لم يكن هذا مقدورا لي فلا ينبغي تعذيبي
عليه ولا قبح له عند العقلاء لما لا يخفى عليهم واما ثانيا
فلا نختار الثاني ونقول تحقق العقاب في غير صورة
الكف مما لا ينكره المنصف فانه لم يدع حصر سببية العقاب
في الترك واعترض عليه ثانيا بانه لو اول قوله ما يعاقب
تاركه بما يستحق ان يعاقب به لم يرد النقض وكان

يرجع الى تعريف المص فان اشهاض تركه سببا للعقاب
يرجع الى هذا واقول فيه بحث لان مثل هذا التاويل ساقط
عن درجة الاعتبار لاسيما في التعريفات لا تاتي هذا
لا نظر المحشي فانه قال نحو فعل كذا لكان كذا وان كان
المقدم مما لا يجوز لان هذا ايما لا طائل تحته واعترض عليه ثانيا
بان الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار
والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب
بل لخصوصية كونه وعدا يجب الوفاء به واقول قوله وعدم
جواز الخلف في الوعد كانه جواب ما قيل ان الوعد
والوعيد مشتركان في النقل فالخلف جائز في كليهما فاجاب
بان عدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب
بل لخصوصية كونه وعدا يجب الوفاء به ووجوب الوفاء
كانه لقبح النقض اذا تقرر هذا فنقول فيه بحث اما اولا
فلانه قد ذكر المحقق الشريف في حواشي المفتاح ان
نقل الخبر الى الانشاء قد يكون بالنقل من معناه الشخصي

كرحمه الله بمعنى ليرحمه الله وقد يكون بالنقل عن الموضوع
النوعي له كرب اني وهن العظم مني فان معاني الفاظه
الموضوعة لها هي المراده بلا نقل لكن سوقه لانشاء التحسر
ومثل هذا لا يخرج الكلام عن احتمال الصدق والكذب
ولا شك ان قوله تعالى من قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
الآية مثلا من قبيل فلا يخرج عن احتمال الصدق والكذب

الثاني م

واما ثانيا فلانه يكون وجوب عدم الخلف في الوعد باعثا
على توهم النقض فلم لا يجوز ان يكون عدم جواز خلف الوعيد
لذلك ايضا للاشعار بالعجز وعدم استيفاء حق المظلوم
من الظالم الذي هو بحسب الحقيقة ظلم واجاب رابعا
عن قوله فيبطل طرده بعد ان قال وكذا يبطل عكسه بالواجب
الذي قطع بانه غير واجب اذ لا يخاف على تركه
بقوله اقول الجواب عن النقضين ان المراد ما يخاف
على تركه من حيث خصوصية الفعل لذاته والخوف في الاول
وعدم الخوف في الثاني ناش من خصوصية المتكلم على انه لو قيل

المراد ما يخاف العقاب على تركه في الجملة سواء كان الخائف
ذلك المكلف او غيره سيقط النقض الثاني وكذا الوقيل
ما يستحق ان يخاف على تركه انتهى واقول فيه بحث اما اولا
فلان على ما ذكره من الوجوه لم يكن للتعريف فائدة
بناء على ان فائدة التعريف اقلها امتياز افراد المعرف
عند السامع وخوف العقاب على الترك في الجملة
واستحقاق الخوف من حيث خصوصية الفعل مما
لا يفيد ذلك فان العلم بتلك الامور انما يحصل
بعد معرفة الواجب فيلزم الدور كما لا يخفى واما ثانيا
فلان قوله وكذا الوقيل مشعر بانه مدفع النقض الثاني
فقط ولا يخفى فساده فائدة قال العضدي في شرح
مختصر الاصول لو كان الامر كذلك اي نقلها الشارع
الى غير معانيها اللغوية لفهمها المكلف بما تضمنه والفهم
شرط التكليف ولو فهمها ايانا لنقل الينا لانا مكلفون
مثلهم وقد قلنا ان الفهم شرط التكليف والاحاد لا تفيد

ولا تواتر

ولا تواتر انتهى وانا اقول مراده ان الالفاظ المتداولة لو كانت
حقائق شرعية بمعنى ان الشارع وضعها واستعملها
بدون القرينة لفهمها المكلف اولا حتى يحصل له العلم
بالوضع ويقال له اني وضعتها لها حتى اذا استعملها
بدون القرينة حملها المكلف على تلك المعاني لا على
معانيها اللغوية واما اذا فسرها الشارع بدون الاعلام
بالوضع لم يتعين للمكلف حملها على تلك المعاني سوا اذا
استعملها بدون القرينة اذا عرفت هذا فلا معنى لما
اعترض عليه الفاضل الباغنوي حيث قال اقول ههنا
بحث لانا مكلفون بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ
وكون الفهم شرطا للتكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني
المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما يشهد
به التفاسير حيث روي في تفسير الالفاظ المستعملة
في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم
ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة

لها فى عرف الشرع انتهى والدليل على ما ذكرنا ان
مذهب القاضى انها مجازات وارد وهذا على كونها
حقايق كما هو الظاهر من الشرح فاحفظه فانه من ودايعنا
فايدة الفرق بين العربى والشرعى على تقدير ان يكون
الواضع فى الاول هو الله تعالى من حيث انه معلم للسان
وفى الثانى من حيث انه واضع الشرع فما قال الفاضل
الباغنوى فى حواشى مختصر الاصول من انه لا فرق
ح اذ العربى على هذا التقدير هو ان ينقله العرب
وكان مما يتخاطبون به بينهم وهذا يتحقق فى الشرعية ايضا
ليس بشئ فايدة قال العضدى فى شرح المختصر هل يجوز
كون الشئ واجبا حراما معا ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول
اما الواحد بالجنس فيجوز فيه ذلك بان يجب فرد كالسجود
لله تعالى وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة لان الفعل يحسن
ويقبح لذاته فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم
واعترض عليه الفاضل الباغنوى بانه هذا لا يجدى

هو الله تعالى ان الواضع صح

نفعا لان الجنس هو قصد التعظيم واحد ثم قال واليه مفهوم
الفعل مفهوم جنسى واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام
وبعضه واجب وهو الفعل الواجب انتهى واقول فيه
بحث اما اولا فلان الفرق بين السجود وقصد التعظيم
فى غاية الوضوح اذ السجود التى هى عبارة من الهيئة المخصوصة
نوع واحد لا تختلف باختلاف الغاية بخلاف قصد
التعظيم فان قصد تعظيم الصنم مخالف بالذات لقصد
تعظيم غيره واضافة القصد الى التعظيم يباينه واما ثانيا
فلانه لا شك ان المراد بالجنس ههنا النوع كما يشعر به
عبارة الشرح واعترف به نفسه حيث قال فى فاتحة
تلك الحاشية قوله انما الكلام فى الواحد بالشخص يعنى انه
اقتصر على ذلك للخلاف فيه دون الواحد بالجنس اى
بالحقيقة بحيث لا يتعدد والا اشخاصا انتهى وظاهر ان
ما لا يتعدد الا اشخاصا انما هو النوع لا غير اذا عرفت
هذا فلا شك ان معنى الفعل ليس واحدا جنسيا بهذا المعنى

كما توهمه ضرورة ان الحدث الصادق على الفرد الاكرام
ليس واحدا بالذات فلا وجه لما ذكره بقوله والقيم اصلاً
ثم قال الشارح انما الكلام فى الواحد بالشخص وذلك
اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون
الشئ الواحد من الجهة الواحدة حراما وواجبا معا فذلك
مستحيل قطعا الا عند بعض من يجوز التكليف بالمح وقد
منعه بعض من جوز ذلك نظرا الى ان الوجوب يتضمن
الجواز وهو ينافى التحريم وهو تكليف محال فى نفسه
لا التكليف بالمحال انما البحث فى الشئ الواحد بالشخص
يكون له جهتان اى بشرط ان لا تكونا متلازمتين
والا لعاد المحذور فيجب باحديهما ويحرم بالاخرى
وذلك كالصلوة فى الدار المغصوبة فيجب لكونها صلوة
ويحرم لكونها غصبا فقال الجمهور يصح الصلوة وقال القاضي
لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها وقال احمد واكثر
المتكلمين لا تصح ولا يسقط الطلب لنا ان السيد

اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون فى مكان
مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع
عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن المكان انتهى واعترض
عليه الابهرى اما اولا فبانا لا نم كونه مطيعا لان ما فعله
ليس هو المامور به اذ النهى عن السكون فى المكان
المغصوب يدل على ان السكون المطلوب فى الامر
بالصلوة غير هذا السكون والقول بانه قد تغير الامر
بذلك التخصيص حين الطلب غير مفيد اذ لا يتصور هذا
فى شانه تعالى حين طلب الصلوة واما ثانيا فبانه فرق
بين المثال وبين ما نحن فيه اذ الكون جزء للصلوة الواجبة
فكان واجبا وفى الغصب هو منهى عنه فيكون شخص واحد
متصفا بالوجوب والحرمة وهذا بخلاف الخياطة فان
الواجب على العبد وهو المامور به هو فعل الخياطة والكون
فى المكان ليس ذاتيا للخياطة واجاب عنه الباغنوى
الفاضل اما عن الاول فبانا نقطع ان العبد انما

يستحق العقوبة والذم لمخالفة النهي لا المخالفة الامر حتى
لو ضرب السيد العبد فقيل لم تضربه فقال لانه لم يفعل
ما امرته يعد سخيفا ولم يكن مما لا يلزم العقل ولذلك يحسن
من العبد ان يقول ان عصيتك بالكون في المكان
المخصوص فقد اطعتك فيما امرتني به من خياطة الثوب
والتحقيق انه قد صدر عن السيد النهي عن الدخول في
حرمه مثلا وامره بخياطة الثوب فيحتمل ان يجعل نهيه عن
الدخول في الحرم قرينة على ارادة الخياطة التي ليست في
الحرم بان تعلق له غرض بالخياطة في غير الحرم حتى يكون المطلوب
خياطة الثوب في غير الحرم وح كان الامر مقيدا ويحتمل
ان لا يتعلق له غرض بذلك بل غرضه يتعلق بعدم
الدخول فح كان الامر مطلقا واذا احتمل ان لا يتعلق
الامر ان ينبغي ان يصار الى الترجيح والقول الامر
باطلاقه اولى لانه يكون حقيقة اللفظ والاصل في
الاطلاق الحقيقة واما عن الثاني فبانه لو كانت

الخياطة

الخياطة ح
واجبة بالامر والكون في مكان من لوازمه وشرائطه
العقلية فيلزم وجوب الكون في مكان لان
ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا سواء كان شرطا
شرعيا او عقليا او عاديا عند الجمهور وح ننقل الكلام
الى الكون الذي هو مقدمة الخياطة الواجبة بالامر انه
واجب حرام من جهتين فلا يمكن هذا الرد من القائل
بان مقدمة الواجب مطلقا واجب على انه مناقشة
في المثال يندفع بايراد مثال آخر مثل امر السيد عبده
بالمشي كل يوم خمسين خطوة ونهاه عن الدخول في الحرم
فانه يقال انه مطيع للعمل بمقتضى الامر عاص لمخالفة النهي
انتهى واقول في الاعتراض والجواب الحاسم اما اولا
فلان مراد القائل بانه قد لا يشعر الامر بذلك التخصيص
حين الطلب ان الامر من حيث انه امر قد يغفل عن
ذلك التخصيص وذلك ظاهر لا سترة فيه فلا يرد ان هذا
غير مفيد اذ لا يتصور الذهول في شانه تعالى واما ثانيا

فلان عدم الشعور لا يدل على عدم التخصيص لان من
الخطب ما هو متمنى على ما سيجئ وصرح به الفاضل
الباغنوى فى مسئلة مقدمة الواجب بمثل ذلك **واما
ثالثا** فلان كون المكان من لوازم الخياطة وشرائطها
العقلية ممنوع لان الظاهر انه من لوازم وجود الجسم حتى انه لو
امكن وجود جسم لا فى مكان امكن الخياطة لا فى مكان
واما رابعا فلان دفع الاعتراض الثانى عن قبل الجمهور
غير كاف كما اعترف به نفسه لوروده على المصنف واتباعه
ومع العلاوة انما يتم لو كان المثال الذى ذكره
يكون الحكم فيه اظهر من مثال الصلوة فى الدار المغصوبة
وكلا ومثله كل مثال يورد فى هذا المقام فعلم قوة مناقشة
المعترض فى التمثيل لا يقال لعل مراده ان صحة الصلوة
فى الدار المغصوبة بديهية وما ذكره من التمثيل بالمشى
يكون تنبيها فلا حاجة الى ان يكون الحكم فيه اظهر لانا نقول
اشتراط الاظهرية فى المقدمات التنبيهية اظهر من ان يخفى

سهو ونسيه

وقد اعترف به نفسه فى حواشى حكمة العين فى رد اعتذار
السيد الشريف من قبل المصنف حيث اورد على قوله
الوجود مشترك معنوى لانه عبارة عن كون الشيء
فى الاعيان ولا شك ان الموجودات باسرها
مشتركة فى هذا المعنى بان كل ما يقال فى الوجودات
فى الكون واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يجعل
المدعى بديهيا واما اوردة تنبيها بقوله فيه ان الظاهر
انه لا بد ان كون المنبه اجلى من المنبه عليه ودعوى
كونه اجلى محل تامل اللهم الا بزعم الخصم **واما خامسا**
فلان التحقيق انه لا فرق بين المثال الذى ذكره والمثال
الذى ذكره الشارح بناء على ان المكان ليس جزءا
للمشى فانه ليس الا الحركة فالمامور به انما هو التحرك وهى
ليست الا خروج الشيء من القوة الى الفعل فلو امكنت
بلا مكان ليحصل الواجب بها هذا ثم ان الكلام فى
هذا الدليل بل هو جار فيما اذا صح الانفكاك من احد

متعلق بما اعترف

فالمامور

الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة
فاذا خاط في الحرم فلا شك انه عاص لمخالفة النهي
فهل مطيع للامر والظا انه مطيع لانه لم يقيد امره بالخياطة
بان لا يكون فيه غرضه من الامر مجرد الخياطة مجردا عن
قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي قرينة للتقييد ارتكاب
للمجاز وابقا اطلاق كل من النهي والامر اولى من
تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة
في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن
تحصل ما هو مطلوبي بالامر لانه الثوب في مكان ما
ولا يخفى ان الذهن هذا معنى صحيح غير مخالف للغة
ولا للعقل ولا احتياج فيه الى ارتكاب التخصيص فليحمل عليه ولهذا
قالوا النهي لا يوجب الفساد لغة وهذا لا ينافي جعله
الشارع مناطا لحكم الشارع لكن الكلام ههنا في ان
مقتضى الامر والنهي ماذا مع قطع النظر عن الامور
الخارجة عن مفهومهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم

ظر بان الاصطلاح من الشارع وغيره وهذا الكلام حق الحق
لا مرية فيه **لبعض اكابر شيخنا المنتجبة من فوايدنا الرضوية علي صحبنا
المتكلمين والحكماء فايدة** قال في شرح الاشارات مباحث
قال المحاكم لا نها من اجزاء الموضوع واثبات موضوع العلم واجزائه
لا يكون مسئلة منه لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية وما لم
يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ولان مسائل
العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض الذاتية
يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوته مسئلة لزم توقف
الشيء على نفسه ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الجسم
من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك واعترض
المحقق الشيرازي على الاولين بمنع تقدم اثبات الشيء على اثبات
الاحوال له ودفع قولهم ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له
فكذا الاثبات بمنع المقدمة الاولى مستندا بجواز حمل الوجود المطلق
على الشيء مع فقدان الثبوت له وبتسليمها ومنع الثانية فان اثبات
اثبات الوجود للشيء اما من هذا القبيل فيلزم توقف الشيء على نفسه

او لا فيلزم الاستثناء من المقدمة العقلية وهو لا يجوز

ولا ينفعه اصلا واقول فيه بحث اما اولا فلان الظاهر من

كلام المحشي انه جعل في الدليل الثاني الاثبات موقوفا على

نفس الثبوت فكيف يبطل بمنع توقف الثبوت او الاثبات

على الاثبات الا ان يقال المحشي لما نظر الى انه قال

بلزوم توقف الشيء على نفسه وظن ان الثبوت في نفسه ليس مسئلة

من المسائل بل المسئلة هي اثبات الثبوت حمل قوله يتوقف

على ثبوت الموضوع على العلم به فلزم توقف الاثبات

على الاثبات اعني توقف الشيء على نفسه واما ثانيا فبان

هذا الايراد هو بعينه ما نقله المحقق الشريف بقوله فان

قيل طلب اعراض غير الوجود الذاتية يتوقف على العلم بالوجود ولما

طلب عرض ذاتي هو الوجود فلا يتوقف على العلم به والا

يلزم الدور او التسلسل فان حاصله انه لو تم تقدم الاثبات

على الاثبات فانما يتم في اعراض ذاتية غير الوجود لا الموجود

فانه يلزم الدور والتسلسل فيه وهذا تخصيص المقدمة العقلية

ولا ينفع ايضا فلا يتم في غير الوجود وايضا لانه سلم تقدم

الاثبات على الاثبات ومنع ذلك في الوجود كما زعمه

المحشي واعترض عليه بان هذا التخصيص في المقدمات العقلية

وقول الشريف عقيب هذا النقل قلنا الوجود ليس عرضا

ذاتيا لشيء من الموجودات الخاصة بناء على كونها مشتركا

بينها ليس جوابا عن السؤال المذكور حتى يرد ما قاله الشيرازي

ان صاحب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الاعراض

الذاتية فهذا المنع لا يلائم من جانبه بل هو استدلال آخر

على المدعى بعد تسليم قول القبيل على استدلال المحاكم الا

انه يمكن رده بان المراد بالوجود ههنا الوجود المختص بالموضوع

الذي يبحث عن اعراضه الذاتية ثم يكون منها لعدم وضعه

بواسطة ما هو اعم وهو قائل بمثل هذا فانه قال في حاشية

المطالع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلق

او الموجود الخارجي والا لم يجز ان يبحث فيها عن الاحوال

المختصة بانواعها بل موضوعه اشياء متعددة في امر عرضي

هو الموجود المطلق او الخارجي وح يجب ان يقيد الاحوال
المشاركة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء
لئلا يكون من الاعراض الغريبة وقال الشيرازي في صحة
مثل هذا التخصيص نظر اذ التخصيص في الوجود ان كان
بكونه واجب الوجود مثلا لم يكن مفيدا وان كان بكونه
مبدا الممكنات لم يكن الدليل المذكور لاثبات الواجب
مفيدا له واقول فيه بحث اما اولا فلان منشاء عدم
الافادة في الشق الاول ما ذكره الشيخ في المنطق ان تخصيص
المحمول لابد ان لا يكون ناشيا من جهة الموضوع فانه
لغو غير مفيد انتهى ولا يخفى ان مراده بهذا التخصيص ان كان
ما هو عند الحاكم فم لكن لا يضر في كونه عرضا ذاتيا وان كان
ما هو بحسب نفس الامر فم ويثبت المط واما ثانيا فلان عدم
الافادة على تقدير التسليم جار في الشق الثاني فالاولى
الاندراج على ان عدم كون الدليل المذكور مما لم يكن
مفيدا له مما لم يظهر لي وجهه ثم قال المحقق

قال المحقق لوجود الواسطة غير معقول معناه
متن التجريد
ان تم نقل من خط ... مولانا عبد الله ...

معناه ان الدليل السابق انما دل على نفي الايجاب عن
الصانع ومن ذلك لا يلزم ثبوت الاختيار لاحتمال
الواسطة بينهما انتهى اقول حمل كلام المحقق على مثل هذا
بعيد عن التحقيق كما لا يخفى فان امثال هذه التوهمات
مما لا ينبغي ان يلتفت بها على انه لا اختصاص لهذا السوال
والجواب بهذه المسئلة بل عند ابطال كل نقيض كان ابطال
لا اختصاص جنسية الجوهر بقوله لتوقف نسبة احدهما الى
وسط يجري مثل هذا السوال والجواب فتخصيصه بمثل هذا
الموضع مما لا وجه له وحمله الفاضل الشارح القوشجي على انه
جواب سوال مقدر تقديره ان الدليل المذكور سابقا
لا يدل الا على اختيار المؤثر في العالم لا على اختيار الواجب
تعالى اذ من الجائز ان يقتضي ذات الصانع جوهرا
مجردا بعنوان الايجاب وهو يوجد العالم بالقدرة
والاختيار وقرر الجواب بان الواسطة غير معقولة اذ قد
بينا حدوث العالم بالدليل العقلي والواسطة من

حجته فكيف يتصور كونه قديما حتى يوجده الصانع بالايجاب
ثم اعترض عليه الش المذكور بانه لم يذكر سابقا الا ما يدل
على حدوث الجسم والجسمانى فعلى هذا لم لايجوز ان يكون
جوهر مجرد قديما قادرا مختارا واجاب عنه المحقق الخضرى
بان مثل هذا الاحتمال مما لا يلتفت اليه عند المتكلمين
لاجماع المليين على حدوث جميع اجزاء العالم والحديث
المشهور اعنى كان الله ولم يكن معه شيئا مع ان العقل
ايض ينفى هذا الاحتمال لانه لو كان موثر العالم شيئ
ما فيه معنى بالقوة لكان للعدم شركة فى افاضة الوجود
ونقل ذلك عن بهمنيار **اقول** فيه بحث **اما اولا** فلان
حجية الاجماع عند الشيعة مشروطة بدخول المعصوم واثبات
المعصوم فرع اثبات القدرة اذ لو لم يكن الصانع
قادرا كيف يمكن له ارسال الرسل لاحتمال ان يكون
ذلك خلاف مقتضى ذاته فيلزم الدور ومن هذا ظهر
بطلان التمسك بالحديث ايض **واما ثانيا** فلان الدليل

الذي

لدك
الذى ذكره لو تم ليدل على عدم صحة موثرية الصانع تعالى
فى العالم ايض لما له من السلوب فان قلت فعل الموصوف
لا يحتاج الى فعل الصفة قلت فكذا ههنا فالاولى ان
قوله والواسطة غير معقولة بمعنى انه كيف يتصور ايجاب
الاصل وقدرة الفرع فان القدرة اشرف من الايجاب
بل الايجاب نقص الا انه يرد عليه انه على هذا التقرير يكون
خطابيا لا برهانيا على انه لو تم لدل على اختيار الصانع ونفى
الايجاب من غير حاجة الى المقدمات التى ذكره وهو قوله
ثبوت العالم بعد عدمه ينفى الايجاب فتامل فالصواب
فى تقرير كلامه ان يجعله ردا على الاشاعرة القائلين
بانه تعالى بالنسبة الى صفاته موثر بالايجاب وبالنسبة
الى غيرها مما فى العالم موثر بالاختيار فهو تعالى واسطة
بينهما فاجاب بانها غير معقولة فليتامل فى هذا المقام
فانه منزلة الاقدام **فائدة** من المشهورات عندهم
ان العناصر الاربعة مستقلات الاجسام واستدلوا

عليه بان المركبات اذا حللت بالقرع والانبيق
يظهر منها هناك اجزاء ارضيه وهوائيه واما النارية
فلا بد لها للطبخ والنضج **واقول** فيه بحث فلانه لم لا يجوز
ان ينقلب الممتزج بعد تاثير القرع والانبيق الى الماء
والارض والهواء من غير ان يكون فيه شيء من ذلك
كما ان الحرارة النارية اذا اثرت في ماء القدر
يظهر فيه اجزاء هوائيه بانقلاب الماء اليها ولا يلزم
من ذلك ان يكون في الماء اجزاء هوائيه فاذن
لا يلزم من ظهور تلك الاجزاء وجودها فيها باعيانها
واما ثانيا فلانه كيف يتصور وجود اجزاء النارى والهوائي
والارضي في المركب باعيانها مع انه كل مركب يتجزى
باجزاء صغيره لم ير منها ما يشبه واحدا منها الا ان يقع
الكل قد لبس صورة وحدانيه وانخلعت صورها الاصليه
بالكليه لانا نقول قد اشار المحقق الطوسي في التجريد
مع حفظ صور البسايط وقال الشيخ في الشفا ان قوما

كحفظ صورها الاصلية عند القوم

قد اخترعوا في قريب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان
البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى
بها ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورها الخاصة
وليست ح صورة واحده واحتج على ف وهذا المذهب
بانه لا مزاج ح بل فساد وكون لان المزاج انما يكون
عند بقاء الممتزجات فالقول بالخلع مناف لمذهبهم
على ان لي في قولهم هذا ابحاث اما اولا فلانه على
قولهم هذا يلزم اجتماع الضدين فان الكيفية المتشابهة
المناسبة بالكل قائم بالكل والقائم بالكل لا يكون
الا قائما بجميع اجزائه اي بحيث يكون في كل جزء منه
جزء منها فاذا كانت الصورة الاولى ايضا باقية
يلزم ما ذكرنا من اجتماع الضدين **واما ثانيا** فلانه على
هذا التقدير يلزم ~~ما ذكرنا من اجتماع~~ المنافاة بين قولهم
هذا وبين قولهم ان العناصر المتعددة اذا تصغرت
وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على

علی کیفیه وحدانیه صارت واحده من هذه الجهه مناسبه
للمبدأ الذی هو احدی الذات فاستحقت لاستعدادها
ومناسبتها ان یفیض منه علیها صورا متفاوته فی الکمال
والنقصان لتفاوت التعفن والامتزاج ووجه الکمال
انه علی هذا التقدیر لایکون ثمه وحدة لما له من الصورة
المتشابهه والصورة المختصه واما ثالثا فلان للقائل
ان یلتزم انه لایکون ثمه مزاج بالمعنی المذکور بل
لیس ثمه الا الکون والفساد وبهذا اشار الفاضل
القوشجی فی شرحه وان یمنع الحصر المستفاد من قوله
لان المزاج انما یکون عند بقاء الممتزجات فایده
قال الشارح الجدید استدلت الاشاعره علی صدقه تعالی
بوجوه اولها انه نقص والنقص علی الله تعالی محال
اجماعا وایضا فیلزم ان یکون نحن اکمل منه تعالی فی بعض الاوقات اعنی وقت صدقنا وکذبه تعالی
واللازم نقصان صفة الله تعالی مع کمال صفتنا ولا
یدل علی صدقه فی الکلام اللفظی الذی یخلقه فی جسم

قیل هذا الوجه انما یدل علی صدق الکلام المعنی الذی هو صفة قائمة بذاته تعالی مح

والا

والا علی معنی مقصود منه لانه علی ذلک التقدیر یلزم
النقص فی فعله تعالی ولا فرق بین النقص فی الفعل
وبین القبح العقلی فیه وهم لایقولون به اللهم الا
ان یقصد والزام المعتزله مع ان الاهم
بیان صدقه تعالی فی الکلام اللفظی اقول مرجع الصدق
والکذب انما هو المعنی دون اللفظ ولما کان
معنی الکلام النفسی عندهم مدلول کلام اللفظی ومعناه
کان کذب الکلام اللفظی راجعا الی کذب الکلام
النفسی ولزم النقص فی صفته تعالی الثانی انه
اذا اتصف بالکذب لکان کذبه قدیما اذ لایقوم
الحادث بذاته فیلزم ان یمتنع علیه الصدق المقابل
لذلک الکذب والا جاز زوال ذلک الکذب
وهو مح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو
امتناع الصدق علیه بط فانا نعلم بالضرورة ان
من علم الشیء امکنه ان یخبر عنه لا علی ما هو علیه فان

اقول الوهم هذا الدلیل ایدل علی امتناع صدقه نعم ایضا بان تعالی انه لکم لو اتصف بالصدق لکان صدقه قدیما فیمتنع علیه الکذب المقابل لذلک الصدق لکنا نعلم بالضروره ان من علم شیئا امکنه ان یخبر عنه لا علی ما هو علیه صح

قيل الاخبار عن الشي لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا
الى الوجه الاول قيل هذا الوجه انما يدل على كون الكلام
النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن
الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال
كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي
كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب
اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكرنا من المحذور لانهم
لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام
النفسي فلا يجوزوا حدوث صفة اللفظي اعني حدوث
كذبه اولى ويقول العقول اوى الثالث هو معتمد
للاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي معا وبراءته من المناقشات اجماع الانبيا
عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن
صدقه انتهى واقول فيه بحث من وجوه اما اولا

فلان تقرير الدليل الاول على ما قرره لا يتم الا بالاجماع
فلم لم يثبت به اولا حتى لا يلزم الاستدراك واما ثانيا
فلانه تعالى لو كان كاذبا تعالى شانه عن ذلك لكان
كاذبا دائما فتقييد الكذب بالوقت على ما بينا من
اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى لغو على ان تقييد
الصدق لغو ايضا ضرورة ان الكاذب في بعض
الاوقات بل الكاذب الحادث اكمل من الكاذب
السرمدي الابدي الا ان يرجع القيد الى المجموع
وحمل الكلام على المسامحة ولا يخفى ما فيهما من كمال
التعسف واما ثالثا فلانه لو صح ما ذكره في ذيل
اقول لا يمتنع ان يخلق الله تعالى الكذب في الهوا
للعباد وبعدا ايجا وارادة الكذب فيهم بنا على قاعدتهم
اي قاعدة الاشاعره لان ملزومه اعني الكلام النفسي صادقا.
ويكون بالنسبة اليه فاعل موجب وعلى تقدير كذبه
يلزم انقلاب الصدق بالكذب واما رابعا فلان

قوله امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه ان اريد به الامكان
بحسب الواقع فغير مسلم وان اريد بالنظر الى الذات
فغير نافع **واما خامسا** فلان قوله كان رجوعا الى
الوجه الاول فاسد لان الاستمساك بلزوم النقض
ههنا كاف على سبيل الاحتمال لكفاية الاحتمال
في مقام دفع النقض بخلاف ثمة فانه لا بد الا ان
يدعي القطع في لزومه **واما سادسا** فلانه يستفيد
مما ذكره في ذيل اقول لا يمكن الجواب الخ انه على تقدير
كون الكلام اللفظي قديما كاذبا لا يمكن ان يرتفع
منه الكذب فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وليس صح
هذا النظير ما ذكره سابقا فانه ما ذكره اولا هو ان
الكلام اللفظي لازم للكلام النفسي وكذب اللازم
يقتضي كذب الملزوم فيلزم النقص في صفته تعالى
وبين التقريرين بون بائن بل النظير ههنا انه لو كان
الكلام الحادث اللفظي كاذبا لكان النفسي ايضا

كاذبا الخ **واما سابعا** فلان المعجزة في قوة ان يقال
هذا صادق في النبوة بناء على انه فعل الله تعالى
فيلزم الدور فالحق ما ذكره المعتزلة من ان الكذب
قبيح عقلا بناء على اصلهم والقبيح لا يجوز على الله وقد
شيدنا اركان اصلهم في حواشينا على شرح مختصر
العضدي فليطالعه فانه من الغرايب **فايدة قال**
الشيخ الرئيس في اواخر الاشارات اللذة هي ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث
هو كذلك وقال المحقق الطوسي في شرحه وانما لم
يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون
بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته
واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم
بحصول ذاته انتهى **وانا اقول** كلام هذا المحقق ظاهر
في ان اللذة التامة لا تحصل الا بالنيل والشيخ
في صدد تعريف اللذة التامة فلا بد له من هذا القيد

فلا يرد ان بقيد النيل تخرج اللذة اى صلة من تصور المحبوب
مثلا وما قال صاحب المحاكمات في دفع هذا الايراد من
انكار الالتذاذ بالتصور حيث قال نحن لا نلتذ به بل
نتخيل الالتذاذ بتخيلها انها نيل فانكار انه بعيد عن الانصاف
اى كيف وقد يتحقق قال ائمة الهادين وسيد الساجدين
امامنا ومولانا زين العابدين عليه وعلى آبائه رحمة رب
العالمين في زبور اهل البيت والجيلهم فايدة قال
الفاضل القوشجي الوجود الخارجي ما يكون مبدا الاثار
واعترض عليه الفاضل الشيرازي في حواشيه على حاشية
القديمة في بحث الوجود الذهني بقوله ان كان المراد
بمبدا الاثار ان يكون المتصف به مؤثرا فاعلا بالنسبة
اليها انتقض بالوجود الخارجي للهيولى لما تقرر عندهم
ان الهيولى ليست فاعلة اصلا وان اريد ما هو اعم منه
انتقض بالوجود الذهني للعلة الغائية ويمكن ان يجاب
بان المراد الاول لكن يراد بمبدا الاثار الخارجية

ما يكون

ما يكون من شان نوع الوجود الخارجي ذلك وبما ذكرنا من
ان المراد بمبدا الاثار ما يكون من شان نوعه ذلك
اندفع المناقشة بلزوم الدور والتسلسل انتهى وبين
لزوم الدور والتسلسل في الحاشية بقوله وذلك
بان يق لو كان هذا التعريف صحيحا لكان اثره ايضا موجودة ح
مبدا للاثر فان عاد دار والا تسلسل انتهى حاصل كلامه
واقول فيه بحث اما اولا فلان هذا البحث على الشيخ غير وارد ح
فان كلام الش مماشاة مع المص وهو لا يقول بوجود
الهيولى فلا نقض بقوله في الجواهر وذلك لا يستدعي
وجود مادة سوى الجسم واما ثانيا فلان العلم بكون
الهيولى من افراد الوجود الخارجي انما يحصل بعد العلم
بالوجود الخارجي فلو كان العلم بالوجود موقوفا على
العلم بنوع الوجود الخارجي يلزم الدور وهذا تم اقول يمكن
دفع الدور والتسلسل بوجهين اخرين احدهما ان الاثر
يحتمل ان لا يكون بحيث يكون الخارج ظرفا لوجوده بل

يكون بحيث يكون ظرفا لنفسه وثانيهما ان تاثير الاثر
يمكن ان يكون بالاعداد فح لا يلزم الا التسلسل اللا يقفي
وهو جايز اجماعا **فايده** قال بهمنيار قد عرفت ان
المعقول هو المجرد عن الماده وعلايقها ثم ليس ينعكس
الموجبه الكليه موجبه كليه حتى يكون كل ما يكون مجردا عن الماده
فهو معقول والدليل على ذلك ان المجرد عن الماده
اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل والثاني مح
فان كل موجود يصح ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل
اما بان لا يتغير فيه شي حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير
فيه شي حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالقوة
التي يحتاج الى تجردها عن الماده حتى يصير معقولا لكن هذا
الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل يحتاج
الى ان يتغير فيه شي حتى يصير معقولا بالقوة وقد فرضناه
معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل
لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة

وقد فرضناه معقولا بالفعل هف انتهى **اقول** فيه بحث اما اولا
فلانه لم تتم دليله هذا لكان ذات كل مجرد معقولا لكل مجرد
وهذا ظاهر الفساد ضرورة ان ذات الباري تعالى ليست
بهذه المثابه **واما ثانيا** فلان قوله فان المجرد بالفعل لا
يحتاج الى ان يتغير فيه شي حتى يصير معقولا ان اريد به
انه لا يحتاج الى مجرد يجردها عن الماده فهو مسلم لكنه لا ينفع
لاحتمال ان يكون له مانع آخر لا نعلمه وان اريد مطلقا
فورود المنع ظاهر **فايده** قال الشارح الجديد والثاني
انه تعالى عالم بذاته بناء على ان العلم عبارة عن حضور المعلوم
عند العالم او لان التعقل حضور المهية المجرده للشي المجرد
القايم بذاته على ما في المواقف وهو حاصل في شانه تعالى
لان ذاته مجرده عن غير غايبه عن ذاته تعالى فيكون عالما
بذاته وذاته علة لجميع ما سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فهو عالم بجميع ما سواه ثم اعترض عليه بمنع كون
العلم عبارة عما ذكرنا باحتمال اشتراط التغاير وبعد التسليم

وبمنع مقدمات كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول

اقول يمكن ان يوجه المنع الثاني بان الدعوى المذكور

على تقدير تمامه انما يدل على علمه تعالى بالامور الصادره

عنه بلا واسطه فافهم هذا ثم اعترض عليه المحشي الخفري اولا

بان حمل عبارة المص واستنباط كل شيء اليه على هذا الوجه

بعيد وكانه بناء على ان المتبادر من قوله والاخير عام

على ان هذا يدل على اصل العلم مع دلالته على العموم لانه

يدل على العموم فقط واقول جوابه ان هذا الارتكاب

بناء على ان يطابق الدليل المشهور **وثانيا** بان المنع

الاول ساقط بناء على تقرير الشارح وكان ذلك بناء

على ان الشارح اخذ في الحد احد الطرفين علما والآخر

معلوما ولا شك ان في حضور المعلوم عند العالم بنو صفتهما

كان العلم حاصلا قطعا فلا يمكن منع حصول العلم في هذه

الصوره وجوابه ان كلام الشارح في قوة ان الوصفين

اما ان يكونا معتبرين في العلم فيلزم الدور والا فان

كان

كان المراد حضور شيء عند شيء فيلزم هذا الا انه يرد على هذا

ان لا يكون لهذا التغيير على هذا التقدير فائدة ويمكن حمل

كلام المحشي عليه بتكليف فافهم على ان مراد الشارح بالعالم

والمعلوم ما هو بغرض المستدل فافهم **وثالثا** بان عدم

جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم

في العلم يعلم من علم الانسان بنفسه وجوابه ان قياس

الغايب على الشاهد غير معقول وبناء ام **بعض اجابتنا المنتجبة من**

فوايدنا الدرضوية على اصحابنا الفقهاء والمحدثين فايدة

قال في الاستبصار اخبرني الشيخ رحمه الله عن احمد بن

محمد عن ابيه عن الصفار عن ابراهيم بن هاشم عن يعقوب

بن شعيب عن حريز او عمن رواه عن محمد بن مسلم قال قلت

لابي جعفر عليه السلام ان اهل الكوفة يروون عن علي عليه

السلام انه كان يامر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة قال

كذبوا على علي عليه السلام ما وجدوا ذلك في كتاب علي عليه السلام

قال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وعنه عن احمد بن محمد

عن ابيه عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعيد
عن عبد الحميد بن عواض عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام
قال الغسل يجزي في الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وعنه عن
ابي القسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن
محمد بن احمد بن محمد عن يعقوب بن يزيد عن ابي عمير عن
رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل غسل قبله وضوء
الا غسل الجنابة فاما ما رواه الحسين بن سعيد عن فضاله
عن سيف بن عميره عن ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر عليه السلام
قال سالته قلت كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل
كفك وفرجك وتوضا وضوء الصلوة ثم اغتسل فالوجه في
هذا الخبر ان نحمله على ضرب من الاستحباب ولا ينافي ذلك
ما رواه محمد بن احمد بن يحيى مرسلا بان الوضوء قبل الغسل
وبعده بدعة لان هذا خبر مرسل لم يسنده الى قول امام
ولو سلم لكان معناه اذا اعتقد انه فرض قبل الغسل فانه
يكون مبدعا فاما اذا توضا ندبا او استحبابا فليس بمبدع

انتهى

انتهى واقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان الحمل على
الاستحباب مشعر بان الشيخ حمل قوله ان كان يامر بالوضوء
في الحديث الاول بمعنى يامر بالوضوء على سبيل الوجوب
وهذا خلاف الظاهر فان الامر بالوضوء اعم من ان يكون
على سبيل الوجوب او على سبيل الاستحباب وارتكاب
خلاف الظاهر من دون دليل مما اجمع على منعه وعدم
جوازه واما ثانيا فلان الحمل على الاستحباب مناف
للاستدلال لانه عليه السلام في الحديث الاول بقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فان وجه الاستدلال ليس
الا ذكر الامر بالطهارة التي هي نص في الغسل بعد الجنابة
بالفاء التعقيبية المنافي لفعل شيء آخر في خلالهما وهذا
شامل لما فعل على سبيل الاستحباب والوجوب جميعا على
ان جعل الامر بالغسل قرينا للامر بالوضوء اول دليل على
انتفاء الوضوء على سبيل الاطلاق كانتفاء الغسل في الوضوء
على سبيل الاطلاق واما ثالثا فلان حمل قوله عليه السلام

الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة على ما اذا اعتقد فرض الوضوء
قبل الغسل من قبيل الالغاز المنفية عند تبيان الاحكام
ولو سلم فلا شك انه عليه السلام حمل البدعة على الوضوء
قبل الغسل وبعده بحمل واحد فجعله في جانب الوضوء قبل الغسل
مقيدا بالقيد المذكور وفي جانب الوضوء بعد الغسل
مقيدا بقيد الاطلاق خارج عن قانون التعمية والالغاز
ايضا لا يقال لعل الوضوء بعد الجنابة مستحبا ايضا حتى يكون
على وتيرة واحدة لانا نقول لو صح هذا لما جاز له الاقتصار
في جانب الوضوء قبل الغسل بل عليه التعميم ولو وجه كلامه
بان الاكتفاء باعتبار رفعه بالمقابلة فنقول هذا الاستحباب
منتف اجماعا كيف وقد قال صاحب المدارك
في حواشيه عليه اما ان الوضوء بعد الغسل بدعة فلا شبهة
فيه لا سيما بعد غسل الجنابة لظاهر الروايات والتنصيص
في مثل ما رواه عن احمد بن محمد عن شاذان بن الخليل
عن يونس عن يحيى بن طلحة عن ابيه عن عبيد الله بن سليمان

قال

قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الوضوء بعد
الغسل بدعة ورواية عمار الساباطي ومرسلة حماد بن عثمان
وغيرها انتهى فتوجيه كلامه على وجه يخالف النصوص
والاجماع غير جائز واما رابعا فلانه لا حاجة الى ارتكاب
هذا اللغز بل له ان يحمل قوله عليه السلام قبل الغسل خبر ان
حتى يوافق حديث ابي بكر الحضرمي بمعنى ان الوضوء المستحب
قبل الغسل وما كان بعده بدعة ويحمل الخبران على التقية
او يحمل الوضوء على مجرد التنظيف والمبالغة في تطهير البدن
وجعل قوله توضأ وضوء الصلوة بمعنى يبالغ في التطهير
والغسل كوضوء الصلوة او تغسل يديه من المرفقين كوضوء
الصلوة ويدل على ذلك صحيحة يعقوب بن يقطين
عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن غسل الجنابة
فيه وضوء ام لا فيما نزل به جبرئيل فقال يبدأ فيغسل
يديه الى المرفقين قبل ان يغمسهما في الاناء ثم يغسل
ما اصابه من اذى ثم يصب على رأسه وعلى وجهه

وعلى جسده كله ثم قد قضى الغسل ولا وضوء عليه
فايدة قال في الفقيه وروى الحسن بن محبوب عن الرباطي
عن سعيد الاعرج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول ان الله تبارك وتعالى انام رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم عن صلوة الفجر حتى طلعت الشمس ثم قام
فبدا فصلى الركعتين اللتين قبل الفجر ثم صلى الفجر واسهاه
في صلواته فسلم في ركعتين ثم وصف ما قاله ذو الشمالين
وانما فعل ذلك به رحمة لهذه الامة لئلا يعير الرجل المسلم اذا
هو نام عن صلوته او سها فيها فيقال قد اصاب ذلك
رسول الله صلى الله عليه وآله قال مصنف هذا الكتاب
رحمه الله عليه ان الغلاة والمفوضة لعنهم الله ينكرون
سهو النبي صلى الله عليه وآله ويقولون لو جاز ان يسهو
عليه السلام في الصلوة جاز ان يسهو في التبليغ لان
الصلوة عليه فريضة كما ان التبليغ عليه فريضة وهذا
لا يلزمنا وذلك لان جميع الاحوال المشتركة يقع على

النبي صلى الله عليه وآله فيها ما يقع على غيره وهو متعبد
بالصلوة كغيره ممن ليس بنبي وليس كل من سواه بنبي كهو
فالحالة التي اختص بها هي النبوة والتبليغ من شرائطها
ولا يجوز ان يقع عليه في التبليغ ما يقع في الصلوة
لانها عبادة مخصوصة والصلوة عبادة مشتركة وبها تثبت
له العبودية وباثبات النوم له عن خدمة ربه عز وجل
من غير ارادة له وقصد منه اليه نفي الربوبية عنه لان
الذي لا تاخذه سنة ولا نوم هو الله الحي القيوم وليس
سهو النبي صلى الله عليه وآله كسهونا لان سهوه من الله
عز وجل وانما اسهاه ليعلم انه بشر مخلوق فلا يتخذ ربا معبودا
دونه وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سهوا وسهونا من
الشيطان وليس للشيطان على النبي والائمة صلوات الله
وسلامه عليهم سلطان انما سلطانه على الذين يتولونه
والذين هم به مشركون وعلى من تبعه من الغاوين ويقول
الدافعون لسهو النبي صلى الله عليه وآله انه لم يكن في

الصحابة من يقال له ذو اليدين وانه لا اصل للرجل
ولا للخبر وكذبوا الا ان الرجل معروف وهو ابو محمد عمير بن
عبد عمرو المعروف بذي اليدين فقد نقل عنه المخالف
والموالف وقد اخرجت عنه اخبارا في كتاب وصف
قتال القاسطين بصفين وكان شيخنا محمد بن الحسن
بن احمد بن الوليد رحمه الله يقول اول درجة في الغلو
نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله فلو جاز ان ترد
الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ان يرد جميع الاخبار
وفي ردها ابطال الدين والشريعة وانا احتسب
الاجر في تصنيف كتاب منفرد في اثبات سهو النبي
صلى الله عليه وآله والرد على منكريه ان شاء الله تعالى
انتهى **واقول** فيه بحث من وجوه **اما اولا** فلان قوله
ان الغلاة المفوضة لعنهم الله كانه اشارة الى ما رواه
في العيون بسنده عن ابي الصلت الهروي قال
للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله ان في

سواد الكوفة قوم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وآله لم يقع
عليه السهو في صلوته فقال كذبوا لعنهم الله ان الذي
لا يسهو هو الله الذي لا اله الا هو الحديث ولا يخفى
انهم يزعمون عدم امكان وقوع السهو عليه صلى الله عليه وآله
~~واما ثانيا~~ امكانا ذاتيا كما يشعر به جوابه عليه السلام فان
السهو عليه تعالى ممتنع بالامتناع الذاتي فلا يقوم دليلا
على انكار وقوع السهو عليه صلى الله عليه وآله **واما ثانيا**
فلان مراد منكر السهو بقوله لو جاز ان يسهو عليه السلام
ثم انا اذا جوزنا وقوع السهو منه عليه السلام في الصلوة
فللمكلف ان يجوز سهوه في التبليغ مثلا كأن لم يبلغ الواجب
الى امته او جعله حراما الى غير ذلك وكون الصلوة من
العبادات المشتركة والتبليغ من العبادات المخصوصة
لا اثر له في جواز وقوع السهو عنه عليه السلام في الاولى
دون الثانية اذ لا يعقل اللزوم وعلى تقدير اللزوم
في الواقع فلا شك انه ليس بديهيا حتى يمنع من تجويز

المكلف السهو في الثانية واما ثالثا فلان قوله وباشت
النوم الخ ان اريد به حصر ان نفي الربوبيه عنه في نفس الامر
انما هو لانه نام في وقت الصلوة بمعنى ان هذا النوم
المخصوص علة انتفاء ربوبيته في الواقع فممنوع ظاهر وان
اريد ان العلم بانتفاء الربوبيه عنه في الواقع انما يحصل
بهذا النوم المخصوص فممنوع مثله ضرورة ان النوم
المطلق وغيره من الصفات كاف لانتفاء الربوبيه
عنه بالمعنيين جميعا وان اريد ان مطلق النوم مما
ينفي الربوبيه وهذا النوم المخصوص فرد منه فهو ايضا
مما ينفي الربوبيه والقول بعدم هذا النوم له عليه مما
يثبت الربوبيه له عليه السلام فجوابه بعد المماشاة
وارخاء العنان ان وجود العام في غيره كاف للنفي
المذكور واما رابعا فلان قوله وانما اسهاه ليعلم الخ
مما لا ينبغي فان التنبيه على البشريه مما لا يجوز ان
يكون بشيء يرتفع الوثوق والاعتماد عليه مع اتساع

دائرة بشريته ونفي الربوبيه عنه واما خامسا فلان
تبليغ حكم لا يجب ان يكون حين سهوه عليه السلام و
هذا ظ واما سادسا فلان الملازمه في قوله لو جاز ان
ترد الاخبار في هذا المعنى لجاز ان يرد جميع الاخبار
ممنوعه فان علة رد هذا الخبر ما عرفت من البرهان
الدال على انتفاء مقتضاه اعني وقوع السهو عليه السلام
في الواقع والمخالف للعقل يجب طرحه على ما هو المشهور
عند الاصحاب على انه مخالف لما ورد من اصحاب
العصمه عليهم السلام من افضلية نبينا عليهم السلام
على الملائكه الذين وصفوا بعدم السهو والنسيان
في الحديث والقرآن ومدحهم امامنا وسيدنا ومولانا
زين العابدين عليه السلام في الصحيفه الكامله ببرائتهم
عن سهو الغفلات وعلى تقدير جواز السهو عليه عليه
السلام لا يتم الافضليه على انه لو كان امتياز
المخلوق عن الخالق بوقوع السهو على المخلوق دونه على

على ما زعمه لكان الملك عنده ربا **واما سابعاً**
فلانه لا حاجة الى ادعاء انكار ذي اليدين لاتساع
دايرة الحمل على التقيه في البين **فايدة** قال السيد
المرتضى قدس في كتاب الانتصار مسئله ومما شنع
به على الامامية وطى النساء في غير فروجهن والحجة في اباحة
ذلك اجماع الطايفة وايضا قوله تعالى نساؤكم حرث
فاتوا حرثكم انى شئتم اى في اى موضع اثرتم ولا يجوز
حمل لفظة انى هنا على الوقت لان لفظة انى تختص الاماكن
واقل ما تستعمل في الاوقات واللفظة المختصة بالوقت
ايان شئت على انا لو سلمنا ان الوقت مراد بهذه
اللفظة حملنا ها على الامرين معا من الاوقات والاماكن
واقول فيه بحث **اما اولا** فلان القلة لا ينافي الاراده
فان محض الاحتمال يهدم بنيان الاستدلال
لا سيما قوله حرث لكم صريح في ان الوطى من حيث
حصول النسل والا فلا فايدة في ذكر نساؤكم حرث لكم

واما

واما ثانيا فلانه بعد تسليم ان الوقت مراد بهذه اللفظة
اللفظة اى دليل على حملها على المعنيين جميعا وهل هذا
الا الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي الغير الجايز عند
اكثرهم مع ان الاحتياط في جانب الترك
فايدة قال الشهيد الثاني قدس سره في شرح اللمعه
سبعين ولوا للانسان سوا في ذلك الذكر والانثى
والصغير والكبير والمسلم والكافر ان لم توجب الجميع
لما لا نص فيه والا اختص بالمسلم انتهى واعترض عليه الفاضل
التوني ان الروايه باطلاقها او عمومها شامله له فلا وجه
لالحاقه بما لا نص فيه وعلى تقدير الالحاق لا وجه
لايجاب السبعين اذا كان الواجب فيه اربعين او
ثلثين **وانا اقول** يمكن توجيهه بحيث يندفع عنه الايراد
بان يكون معناه الكافر يلحق بالمسلم ان قلنا بعدم نزح
الجميع لما لا نص فيه وانه ليس مما لا نص فيه كابن ادريس
وذكر نزح الجميع ايما الى ما اختاره فيما لا نص فيه والا

اى وان كان مما لا نص فيه فالحكم بنزح سبعين مخصّص
بالمسلم فافهم **فايده** قال شيخنا البهائى فى مفتاح
الفلاح ينبغى استقبال القبلة حال الوضوء واكثر علمائنا
رحمهم الله لم يذكروه وقد ذكره بعضهم مستدلا بما
روى عن ائمتنا عليهم السلام خير المجالس ما استقبل به
القبلة واعترض عليه الشيخ المعاصر فى الفوايد الطوسيه
بقوله الدليل اخص من المدعى اذ لا يشمل غير حالة
الجلوس وقد يكون الوضوء فى حال القيام او المشى
او الابكار او الاضطجاع او الاستلقاء او الركوب
الى غير ذلك من الحالات فكان ينبغى تقييد الحكم
فى الوضوء حال الجلوس هذا كلامه **واقول** يمكن ان
يقال من جانب البهائى رحمه الله ان مراده بحال
الوضوء الوضوء فى حالة الجلوس للتبادر والاغلبية
وعدم جريان دليله الا فيه لانه من الشايع الذايع
عند ارباب المعقول والمنقول جعل تخصيص الدليل

قرينة على تخصيص المدعى صرح به المحقق المحشى الشيرازى
فى حواشيه القديمه فى حاشيه هذا فى تعريف الرسمى
غير بين **فايده** قال المحقق فى الشرايع المعروف
كل فعل حسن اختص بوصف زايد على حسنه اذا عرف
فاعله ذلك او دل عليه انتهى وقوله كل فعل يشمل
جميع الافعال وبتقييد حسن يخرج غير الحسن وقوله اختص
بوصف زايد على حسنه يخرج المباح والمكروه بقوله
حسن ان قيل بانه قبيح والا فبما يخرج به المباح وقوله
اذا عرف الخ تنبيه على ان منه ما يعرف بالعقل
ومنه ما يعرف بالنقل هذا **وانا اقول** فيه مناقشات
اما اولا فلان الحد يجب ان يصدق على كل فرد
من افراد المحدود والحد المشتمل على صفة العموم
لا يصدق على كل فرد منه فحذف لفظة كل اولى
واما ثانيا فلانه لا فايدة بقوله حسن الا الاستدراك
كفايه ما تاخر عنه **واما ثالثا** فلان قوله اذا عرف الخ

بمنزلة ان يقال في تعريف الحيوان مثلا الحيوان جسم
نامي حساس متحرك بالارادة اذا عرف ذلك
ولا يخفى على ذوي العقول شناعته فاعرفه هذا
ان جعلته متعلقا بالمعرف وان جعلته متعلقا بالمعرف
فلا يخفى قبح ذكره في التعريف ايضا **فايدة** قال
رسول الله صلى الله عليه وآله من عرف الله وعظمه
منع فاه من الكلام وبطنه من الطعام وعنى نفسه
بالصيام والقيام قالوا بآبائنا وامهاتنا يا رسول الله
هؤلاء اولياء الله قال ان اولياء الله سكتوا فكان
سكوتهم فكرا وتكلموا فكان كلامهم ذكرا ونظروا فكان
نظرهم عبرة ونطقوا فكان نطقهم حكمة ومشوا فكان
مشيهم بين الناس بركة لولا الآجال التي قد كتبت
عليهم لم تستقر ارواحهم في اجسادهم خوفا من العذاب
وشوقا الى الثواب الحديث ذكر الشيخ البهائي ره في الاربعين
ان المعرفة التي يمكن ان يصل اليها افهام البشر لها
[illegible]

مراتب

مراتب متخالفة ودرج متفاوتة قال المحقق الطوسي
طاب ثراه في بعض مصنفاته ان مراتبها مثل مراتب
معرفة النار مثلا فان ادناها من سمع ان في الوجود
شيئا يعدم كل شيء يلاقيه ويظهر اثره في كل شيء
يحاذيه واي شيء اخذ منه لم ينقص منه شيء ويسمى
ذلك الموجود نارا ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى
معرفة المقلدين الذين صدقوا بالدين من غير وقوف
على الحجة واعلى منها مرتبة من وصل اليه دخان النار
وعلم انه لا بد من مؤثر فحكم بذات لها اثر هو الدخان
ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة اهل النظر
والاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على
وجود الصانع واعلى منها مرتبة من احس بحرارة النار
بسبب مجاورتها وشاهد الموجودات بنورها وانتفع
ذلك الاثر ونظير هذه المرتبة في معرفة الله سبحانه معرفة
المؤمنين الخلص الذين اطمأنت قلوبهم بالله وتيقنوا

ان الله نور السموات والارض كما وصف به نفسه
واعلى منها مرتبة من احترق بالنار بالكلية وتلاشى
فيها بجملته ونظير هذه المرتبة فى معرفة الله تعالى
معرفة اهل الشهود والفنا فى الله وهى الدرجة العليا
والمرتبة القصوى رزقنا الله الوصول اليها
والوقوف عليها بمنه وكرمه تم كلامه اعلى الله مقامه ولا يخفى
ان المعرفة التى تضمنها صدر هذا الحديث هى المرتبة
الثالثة والرابعة من هذه المراتب والله اعلم انتهى
واعترض عليه الشيخ المعاصر فى الفوايد الطوسية
بان المرتبة الاولى مستحيلة جدا وكذا المرتبة الرابعة
بل هى اوضح من استحالة الاولى وبينه بكلام طويل
فى الفوايد الطوسية وانا اذكر حاصلها بعد تلخيصه
عن الزوايد وهو ان مثل هذا ينجر الى الحلول والاتحاد
ان اريد بالفناء والشهود معانيها الحقيقة وان
اريد زيادة العلم بالادلة والتفاصيل والصفات

لم

لم تميز من المرتبة الثالثة بل يكون قسما منها انتهى واقول
فيه بحث اما اولا فلان الحكم باستحالة المرتبة الاولى
فاسد لان المرتبة الاولى ليس الا التصديق بوجود
ذات الله على سبيل التعيين من غير حجة ودليل
واكثر الناس متصفون بهذه المرتبة وهذا لا ينافى
حصول معرفة موثر ماله بالاستدلال بالاثار فان
قلت الاستدلال بالاثار ربما يدل على الذات
المخصوصة قلت هذا خرق الاجماع ضرورة اجماعهم
على ان وجود المعلول لا يدل الا على وجود علة ما
فامتياز هذه المرتبة عن المرتبة الثانية بان المكلف
فى المعرفة المرتبة الاولى قد حصل له بالاثار والعلامات
العلم بالوجود علة ما للعالم مع قطع النظر عن خصوصيته
وفى المرتبة الثانية قد حصل له العلم بذاته المخصوصة
المقدسة بواسطة الدلايل والبراهين القطعية اى
بواسطة معلولاته المختصة به عقلا اى اللوازم الغير

المرتبة الرابعة ما يسد غاية الدنو بينهما وبين

العامه فی بادی الرای **واما ثانیا** فلان الحکم باستحاله
المرتبه الثالثه ان فی المرتبه الثالثه قد حصل له الاطمینان
والاستقرار بمعرفه خصوصیه الذات ولیس هذه
عین المرتبه الثانیه لانه لیس کلما حصل العلم بالشیٔ
یحصل الاطمینان کما یدل علیه قول خلیل الرحمن
علیه سلام الله الملک المنان ولکن لیطمئن
قلبی وفی المرتبه الرابعه قد یحصل له کیفیه یشاهد
بمعنی انه لم یر غیره من غایه التوجه الی جنابه بل
ان یری غیره لا یجده من حیث انه غیره بل یجده
کانه عینه الا تری ان المشتاق الی الشیٔ غایه
الاشتیاق لا یتصور عقله ولا یتعقل وهمه الا صوره
المشتاق الیه کما یشهد به حال العطشان اذا
نام بل یصیر بحیث یغفل عن ذاته ولا یری فی ذاته
الا ذاته وکان هذا هو المراد بقوله علیه السلام
ما رایت شیئا الا ورایت الله قبله ومار داه

الشیخ

الشیخ البهائی رحمه الله فی اواخر مفتاح الفلاح
من قضیه الصادق علیه السلام بعضیده در هر چه
بنگرم تو پدیدار بوده ای نانموده رخ توجه بیار بوده
وفی کل شیٔ له آیه تدل علی انه واحد ومثل هذا
لا یسمی بالحلول والاتحاد ولم یکن داخلا تحت المرتبه
الثالثه ولم یکن مذموما فی الشریعه سوا عن الطریقه
الا ان لکل نکته مقاما ولکل رجل کلاما هذا ثم مناسب
هذا المقام ومن عجایب ما سمعت عن بعض فضلاء الجام
حین اتفقت الملاقاة بینی وبینه فی مسجد الامام مجتمعین
حولنا جم غفیر وجمع کثیر من ذوی الافهام ان نحن اسماء الله
الذی صدر عن ینابیع الاحکام علیهم التحیه والسلام
معناه انا معلولاته التی یمکن الاستدلال بها علی
الذات العزیز العلام فقلت له ایها الاخوند هذا المعنی
غیر صالح المقصد لما اقتضاه المقام الا انه یلزم علی هذا
ان لا یکون التکلم به مخصوصا بهم علیهم السلام

من الایجاث التی صح

لصدق المعلولية على كل واحد من الصغار والعظام مع
انهم عليهم السلام يقولون ذلك في مقام الافتخار
على الانام فقال لي جوابا تنفر عنه الجبال فضلا عن الاعلام
اسماء الائمة توقيفية لدى الخواص والعام فقلت له ايها
الاخوند لا ربط لهذا الجواب بهذا المقام وبعد
الاغماض عنه من القائل باشتراط التوقيف في اسماء
الامام فان هذا الاختلاف في اسماء الملك العلام
فقال هذا مما ملئ به كتب الاقوام وعدم علمك بالخلاف
لا يدل على الانعدام فقلت اخبرني بالكتاب الذي
فيه ايدي الكرام فاشتعل سورة غضبه واشتغل بالسباب
والابرام وكانه توهم انه اشرف من قعد على الارض
وقام او افضل من زين به حواشي ورقات الايام
او اكمل من تذهب به الواح الشهور والاعوام كلا
سيعلمون ان ما توهمه من اضغاث الاحلام فائدة
قال في الكافي في حديث جنود العقل والجهل فقال

ابو عبد الله عليه السلام ان الله عز وجل خلق العقل وهو
اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره الحديث
وقال المؤيد القزويني الضمير في من نوره لله يعني ان العقل
من جملة نوره المخلوق له تعالى اي الذي به يهدي من
يشاء كما ان الجهل من جملة ظلمته اي يضل به من يشاء
ان قلت ان العقل عرض لا يمكن ان يكون اول مخلوق
لان محله مقدم عليه وعلى تقدير كونه جوهرا قد ورد في
الاحاديث ان اول مخلوق الماء الذي خلق منه الارواح
قلت اولا انه ليس المراد بالاول هٰهنا التقدم الذاتي
ولا الزماني بل المراد التقدم بالرتبة وهو ما مضى في
اول الباب في قوله ما خلقت خلقا هو احب الي
منك وثانيا انه ليس في الحديث انه اول المخلوق
مطلقا بل المذكور فيه انه اول مخلوق من الروحانيين
من يمين العرش من نوره ومحل العقل ليس كذلك
في نفسه وكذا الماء انتهى واقول في الاعتراض والجواب

الجاث اما اولا فلانه يحتمل ان يكون المراد بالتقدم
التقدم بالزمان وعلى تقدير كونه عرضا يجب تقدم
حلقه محله عليه زمانا لاحتمال المعيه واما ثانيا فلان المفسده
المذكورة على الشق الثاني وارد على الشق الاول
ايضا فلا وجه لترتبه على الشق الثاني حسب وبمثل هذا اورد
المحقق الشيرازي في حواشي شرح المختصر على الحاجبي في تعريف
الحكم واما ثالثا فلان قوله وليس المراد ههنا التقدم
الذاتي مشعر بوجود المتقدم بالذات الا انه في
غير هذا الموضع فالاولى حذفه واما رابعا فلان التقسيم
الى المعاني الخمسه للفظ التقدم ولم يسمع ذلك للفظ
الاول لابد له من دليل ومجرد اشتراكهما في الاوليه
بحسب الزمان لا يدل على اشتراكهما في ساير المعاني
واما خامسا فلان قوله ومحل العقل ليس كذلك ممنوع
ارى لانه لم لا يجوز ان يكون عرضية محالا والمحال يستلزم
المحال لانفكاك مراده انه على تقدير العرضية بناءً

بناء على ما قررنا لازم ان يكون محله مثله لانا نقول على هذا
يلزم في الدليل استدراكان احدهما ما ذكرناه سابقا
من انه لا يجب تقدم المحل على الحال زمانا فلا حاجة
الى تقديم تسليم تقدمه ودفعه بما ذكره وثانيهما عدم
الاحتياج الى تسليم وجوب المحل على تقدير العرضية
فان الاحتياج الى المحل وعدم الاحتياج اليها من
لوازم المهية في ذلك العالم لا في العالم الروحاني
ايضا ولهذا ذهب رئيس اليوناميين الى ان علمه
تعالى صور الاشياء القائمة بذاتها وعبر عنها بالمثل
وبه مال صاحب الهدايه والكيلانيس الملطي وصاحب
التحصيل بل صاحب الشفا ايضا على ما زعمه المحقق
الخفري الا انه افترا عليه كما لا يخفى على المتتبع
اللهم الا ان يحمل كلامه على المماشاة فافهم فانه مما حققنا
ليظهر جوابا آخر عن الاعتراض ثم الذي ذكرناه غاية
التوجيه له والا فصريح كلامه في السؤال الذي

اوروه نفسه والجواب يدل على انه قائل بعرضية
العقل لذكره العرضية في السوال تحقيقا والجوهرية
تقديرا وقوله في الجواب ومحل العقل ليس كك
ولعمري ان هذا الشي عجاب فليتامل ومر المس
عن الصواب بعض احبابنا المتبحرين جوايدنا الرضويه
على اصحابنا المفسرين فائدة قال البيضاوي
في سورة المائدة في قوله سبحانه ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا
وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا
والله يحب المحسنين هكذا ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا مما لم يحرم عليهم اذا ما اتقوا
وامنوا وعملوا الصالحات اي اتقوا المحرم وثبتوا
على الايمان والاعمال الصالحة ثم اتقوا ما حرم عليهم
بعد كالخمر وامنوا بتحريمه ثم اتقوا ثم استمروا وثبتوا
على اتقاء المعاصي واحسنوا وتحروا الاعمال الجميلة واشتغلوا

بها روي انه لما نزل تحريم الخمر قالت الصحابة يا رسول الله
فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر وياكلون
الميسر فنزلت ويحتمل ان يكون هذا التكرير باعتبار
الاوقات الثلثة او باعتبار الحالات الثلث استعمال
الانسان التقوى والايمان بينه وبين نفسه وبينه
وبين الناس وبينه وبين الله ولذلك بدل الايمان
بالاحسان في الكرة الثالثة اشارة الى ما قال
عليه السلام او باعتبار المراتب الثلث المبدأ
والوسط والمنتهى او باعتبار ما يتقى فانه ينبغي ان
يترك المحرمات توقيا من العقاب والشبهات
تحرزا عن الوقوع في الحرام وبعض المباحات تحفظا
للنفس عن الخسة وتهذيبا لها عن دنس الطبيعة والله
يحب المحسنين فلا يواخذهم بشي وفيه ان من فعل
ذلك صار محسنا ومن صار محسنا صار لله محبوبا
انتهى واقول سمعت عن بعض اصحابنا انه استشكل

بعض الاعاظم في التفرقة بين الحالات الثلثة الباقية
والحال ان وضوحها فينا اشد من انبساط البروق
اللامعة والشموس الشارقة وكان محصل اشكاله
على ما سمعت عنه حفظه الله تعالى بالواسطة ان الانسان
اذا اتقى عن المحرم وامن بما جاء به الرسول بحيث
يكون ذلك الايمان [بينه وبين] نفسه لم يكن له لابد من
ان يكون بينه وبين الله ايضا فالقسمان يتداخلان
ولم يكن بينهما برزخ لا يبغيان وجوابه ان هذا غفلة
عما اشتهر بينهم من اعتبار قيد الحيثيات في التعريفات
الى حيث لو ذكرت بعد عند البلغاء من المستدركات
وقد اشار الى هذا صاحب شرح التلخيص في اول
فن البيان حيث قال في جواب من نقض تعريف
الدلالات الثلث بالمشترك بين الكل والجزء
والخارج والجواب انه لم يقصد التعريف حتى يبالغ
في رعاية القيود اعتمادا على وضوحه وشهرته

وهو قيد الحيثية انتهى ولا شك ان التقوى والايمان
من حيث انهما بينه وبين نفسه غيرهما من حيث انهما
بينه وبين الله وايضا مما يشيد اركانه قول الفاضل
الباغنوي في حواشي مختصر العضدي حيث قال
في جواب من اعترض على الشارح حيث قال لو وجبت
المقدمات العقلية والعادية بمحض وجوب الواجب
لكان ينبغي ان يكون المقدمات مشعورا بها
عند الامر بالواجب وليس فليس بان هذا غير جار
في حقه تعالى بناء على انه لا يذهل شيئا كلاما بعده
العبارة المراد ان نفس ايجاب المشروط لا يقتضي
ايجاب الشرط العقلي او العادي فلا يرد ان الموجب
هو الله سبحانه ولا يتصور في حقه الذهول انتهى
وتقريره فيما نحن فيه ان نفس المحاكاة مع النفس
لا يستلزم المحاكاة مع الغير وان استلزمها بحسب
الخارج هذا الهم لي على ذلك المفسر الفاضل الجاث

اما اولا فلان تفسيره لقوله تعالى ثم اتقوا الذى فى
الكرة الثانية لا يوافق ما ذكره فى شان النزول فان
فانه ليس الموافق به والمطابق لشانهم الاخبار بانهم
اتقوا الخمر وآمنوا بتحريمه فانه لم يحرم فى زمانهم على ما
اعترف به لا يقال مراده انهم ثم قصدوا اتقاء ما حرم
بعد بعنوان الاجمال لانا نقول بعد الاغماض عن
كونه تكلفا لا يلائم سياق الآية لان المراد بالاتقاء
الاولى فعليتها لا قصدها الا ترى انه اذا قال القائل
ضربوا ثم ضربوا لم يفهم منه الا فعلية الضرب من كليهما
واما ثانيا فلان قوله فى تفسير آمنوا وعملوا الصالحات
ثبتوا على الايمان والاعمال الصالحة مما لا ينبغى فان
الفعل انما يدل على التجدد والحدوث لا الثبوت نص
عليه صاحب التلخيص فى احوال المسند بقوله واما كونه
اى المسند فعلا فللتقييد باحد الازمنة الثلثة على
اخصر وجه مع افادة التجدد نحو قوله اوكلما وردت
عكاظ

عكاظ قبيلة بعثوا الى عريفهم يتوسم انتهى وقال
عبد القاهر المقصد من الاخبار ان كان هو الاثبات
فينبغى ان يكون بالاسم الى ان قال واما الفعل فانه يقصد
فيه التجدد والحدوث ومعنى زيد ينطلق ان الانطلاق
يحصل منه شيئا فشيئا وهو يزاوله ويزجيه انتهى لا يقال
مراده بالثبوت الثبوت التجددى فانه نوع منه لانا نقول
مما اشتهر ان المطلق لا يدل على المقيد بوجه من الوجوه
فلا يصح ان يقال حيوان ويراد منه الانسان اللهم الا ان
يقال لما فسر قوله تعالى ثم اتقوا الذى ذكر ثالثا بقوله
ثم استمروا وثبتوا وجعل ثبتوا عطفا تفسيريا لقوله استمروا
فيفهم ان مراده بالثبوت الاستمرار لانا نقول
الشايع المتداول نصب القرينة قبل الكلام لا بعده
على ان تفسير الاستمرار بالثبوت لم لا يشعر بكون
الاستمرار بمعنى الثبوت ويشعر بكون الثبوت
بمعنى الاستمرار فانه كما شاع حمل المطلق على المقيد

مع القرينه شاع عكسه انه على ان ايراد الواو بين المفسر
والمفسر فى المفرد وعدم ايرادها فى الجمله على ما صرحوا به
فى بحث الفصل والوصل تكلف بحت الا ان هذا الايراد
عام وبالجمله كلامه لا يخلو عن المساهله على تقدير المناقشه
والمسامحه **واما ثالثا** فلان تفريع فلا تواخذهم على قوله تعالى
والله يحب المحسنين ليس بشئ فان قلت المفروض ان
المحسن من فعل جميع الاحوال الصالحه واتقى عن جميع
المحارم ومثل ذلك لليس عليه شئ من القبائح حتى يستحق
المواخذه والله تعالى يواخذهم بشئ منها نعم لو قيل
مثلا ان الذين يتبعون الفواحش والاهوا ويخرجون
عن الاتقا ولى ثم يرجع ويتوب فان الله يقبل
توبته والله يحب التوابين لكان لمثل هذا التفريع عليه
توافق وما صدر عنه على سبيل السهو والنسيان ليس مما
يستحق المواخذه به كما لا يخفى على ذوى على انه ليس مما
ينبغى ذكر ذلك فى معرض الامتنان لا يقال انه يقتضيه

العلم والادراك م

الله فى قوه السالبه وقد تقرر عندهم ان السالبه
لا يستدعى وجود الموضوع لانه قد يصدق بانتفاء
الموضوع ايضا ولهذا قالت المحققون ومنهم المحقق الدوانى
فى حواشيه القديمه شريك البارى ممتنع وامثاله
فى قوة السالبه وهى لا تستدعى وجود الموضوع
حتى يلزم وجود الشريك فيلزم التناقض لانا نقول
هذا مسلم الا ان تفريع انتفاء القبيح عنهم على محبة الله
تعالى اياهم مما لا يلايم **واما رابعا** فلان ذلك فى قوله
وفيه ان من فعل ذلك صار محسنا اما اشاره الى
مجموع ما فى الآيه الكريمه من التقوى وباختيار
الاعمال الحسنه ففيه ان فعل ذلك يصير متقيا ومحسنا
لا محسنا واما اشاره الى اختيار الافعال الحسنه حسب
ففيه ان مثل هذه الافاده من البديهيات ضروره
ان الفاعل للشئ فاعل له لا يقال يختار الشق الاول
التقوى ايضا من جملة الافعال الحسنه ويصير به الشخص

بحثنا لانا نقول اولا انا لا نسلم انه من جملة مدلول
احسنوا فان العطف يوجب المغايرة ولهذا استدل
الاشاعرة بقوله تعالى آمنوا وعملوا الصالحات على ان
الايمان مجرد التصديق وتبعهم ذلك القاضي في مواضع
من تفسيره ولان الاحسان على ما فسره هو الاختيار
الذي هو امر وجودي والعدمي لا يمكن ان يصير
جزء من الوجودي ولهذا قال المحقق الطوسي في شرح
الاشارات نقلا عن الامام الرازي ما حاصله ان
ما ذكروا في تعريف الجسم ليس حدا له فان قابل الابعاد
امر عدمي والعدمي لا يصلح لجزئية الموجود وثانيا انا
لو سلمنا شمول الاحسان له فلا شك انه لا يلائم
ما في الآية من الاشعار بغاية التفضل على تقدير ان
يكون المراد بالحسنى جزاء الاعمال الحسنة فانه اذا رتبت
المحبة عليهم باعتبار الاختيار يجب يكون اكثر تفضلا
من ترتبها على المجموع واعتبار امثال هذه النكات

اكثر من ان تحصى ونظيره قول صاحب الكشاف في
قوله تعالى اولئك هم المفلحون كرر اسم الاشارة تنبيها
على انهم كما ثبتت لهم الاثرة بالهدى فهي ثابتة لهم
بالفلاح فجعلت كل من الاثرتين في تمييزهم بها عن
غيرهم بالمثابة التي لو انفردت كفت مميزة على حيالها
اللهم الا ان يحمل كلامه على الشق الثاني وان صار
افادته مما لا ينبغي ان يقول او يسود القرطاس به
فايدة قال الشيخ المعاصر في قوله تعالى انه على رجعه
لقادر يوم تبلى السرائر نقلا عن بعض المحققين من النحويين
لا يجوز تعلق الظرف بقوله تعالى لقادر لاستلزامه
تخصيص القدرة على البعث بذلك اليوم وهو باطل
قطعا لعموم القدرة الالهية فلا بد من تقدير عامل
للظرف فيقال انه على رجعه لقادر يرجعه يوم
تبلى السرائر انتهى واقول فيه بحث اما اولا فلان
للقدرة معنيين احدهما القدرة بدون شرائط التاثير

اعني اعتبار الاراده وثانيهما القدرة المستجمعة لشرائط
التاثير صرح به المحقق الطوسي في اكثر مصنفاته والخفري
في حاشيته ولا شك ان القدرة بالمعنى الاول متقدم
على الفعل وبالثاني مقارنة له وكان المعتزلي نظر
بالمعنى الاول وذهب الى تقدمها على الفعل
والاشعري بالثاني وذهب الى مقارنتها له حتى
يصير النزاع بينهما لفظيا اذا تمهد هذا فنقول لعل
المراد بالقدرة في الآية الكريمة هي القدرة بالمعنى
الثاني ح يستقيم ان يتعلق الظرف به من غير ان
يفسد المعنى اذ لا عموم لهذه القدرة بل انما تكون
مع الفعل **واما ثانيا** فلانه من المقرر عندهم ان
اثبات شيء لشيء او تقييد شيء بشيء لا يقتضي الاختصاص به
فلا وجه لقوله لاستلزامه تخصيص القدرة على البعث
بذلك اليوم فالاولى تبديله بالاشعار فافهم
فايدة قال البيضاوي في قوله تعالى وُفّيت

كل

كل نفس ما كسبت جزاء ما كسبت وفيه دليل على ان
العبادة لا تحبط وان المومن لا يخلد في النار لان
توفيه ايمانه وعمله لا يكون في النار ولا قبل دخولها
فاذن هي بعد الخلاص منها انتهى **واقول** فيه بحث
اما اولا فلان الاحباط ايضا من جزاء العمل فكيف
ما يدل على ثبوت الجزاء يدل على نفيه **واما ثانيا** فلان الحكم
باشعار التوفيه قبل النار وفيها رجم بالغيب لان
الجزاء غير منحصر في الجنة بل يحتمل ان يكون بسرعة الحساب
وبطوء العقاب الى غير ذلك **فايدة** قال البيضاوي
في قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب يريد نار جهنم
وليس فيه ما يدل على انه لا يومن لجواز ان يكون صليها
بالفسق انتهى **واقول** كان هذا القول دفع لما توهم
من اجتماع النقيضين وتكليفه بالمحال وتقريره مشهور
الا ان ما ذكره لا يحسم مادة الشبهة لانه ان كان
الله تعالى اخبر عنه بالفسق يجب له التصديق فيعود الشبهة المشهورة

فالصواب ان يقال بتكليفه بالكل لسوء اختيار نفسه بواسطه
اصراره على المعصية وانهماكه في الفسق فافهم

تم تم تم

بسم الله الرحمن الرحيم

ورضوان من الله اكبر وذلك هو الفوز العظيم
تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
تحفة لمن قيل في شانه ان الارض يرثها عبادي الصالحون
اخبروني عن اسم اوله آية وصالح لاخرية آيتين

بسم الله الرحمن الرحيم

ورضوان من الله اكبر وذلك هو الفوز العظيم

تلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون

وما يعقلها الا العالمون

تحته من قيل في شانه ان الارض يرثها

عبادي الصالحون عن اسم اوله آية

وصالح لاخرته آية من فواتح السور واخره

في كهيعص

لا قدمية ايات عديدة بكونه نصفا لها

او خمسها في السبع مشهور عندنا معاشر الشيعة

حرفه الثاني فيها ول ثانية السبع المثاني وعنه

اول السبع من فاتحة الفاتحة مقارنة الحرف

الثالث لاني الشكر والكفران لكونهما

لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد

رسالة لراتبي مصدر بهما من الاشيا الواضحة

يصدر منه الكفران والشكر

عوض ما من اللفظ محذوف وسطاه في اللفظ

الجليل اكبر ماله القصد مصروف طرفاه للشخص

العليل من ابتدائه شاهي الابتداء وبالتسليم واضح

متصل الاول مع وسط الثالث لبرهان نفيس

١٥١

صالح اذا جعل الثاني بل ثاني الثالث

اعز الاسم الملفوظ

ثالث ضلعي الثالث منتهى الغير المتناهي على

سبيل الاطلاق او اذ وتر الاول والثالث

كنفس ما هو الرابع يبطل الاجزاء دون التمحل

والاغلاق الا انه للمتكلم ان يستدل على وجود

بنا على المقرر في التحرير من انه الاصغر والعري

ان تلك الزاوية منفرجة كالبعير من ان يدخل تحت

واحدة من الزوايا بل انه الانفرج عن الاول

والثالث سين سائر الابجار وابتدار سورة

النون والقلم كما ان اكثر الثالث مقلوبا مسافر

اعز الاسم الملفوظ

البراري وانتهار قوله تعالى فغشيهم من اليم

التقاء الساكنين جائز في اولي النصفين للتبين

اعز الاسم والصاد الملفوظين

والوقف انفتاح العين واجب فيما عسى من ثاني

الشطر من عند اهل الصرف معكوس ما قبل

التمام متمم المفعول والجعل مقلوب التمام

اي الجعل

مع ما قبله حل العقال والمعضل قلب

اصل الشرك بالتوحيد قلبا من ثمانية

قلباً محصل استحقاق الكل في ضرب كل

من حاشيته في نفسها ضرباً مخالف لغيرها فتحت

به موافق اهل الحال والوجد كما انه من اقوى

ولاهل الاجزاء فافهم وذكر الرد ومن الذي

وذهب بعض النحاة الى انه المعنى المجازي

للمضارع وبعضهم انه الحقيقي ومما قال اكثر

المتكلمين انه المتوسط بين الوجود والعدم والحكيم

انه العدم وذلك النزاع مما لا ينبغي تساوي

عدد عينه لفعل الكون شعر باشتراكه كيف معنى

لتداول فانه مع ما يليه منبئ باشتراكه العدم

كذلك فاعن اكثره مظهر الظهور او ادخل

الثاني في الاخيرين كما انه مرخم الصاحب

او اتصل الرابع بالاولين احد النصفين من

الاول كل الجواد والاعراض والكسور والحواس

ثمنية تسعة عشرة

والتقابل والاجناس والجواهر ضروب

اربعة خمسة

المحسنات والمنافيات للفصاحة والبلاغة

ستة ثمانية

والاستعارات في المنصف الآخر ومن
ثمنية

الثالث في لدى العقل مفقود ولانه مقابل ما من

السؤال معدود ومن الثالث مجموع البسائط
سبعة

والمركبات من القضايا كلها ومن الرابع
ثمانية

كل المعرفات من المفردات والنسب
الناقص والرسم التام والحد التام والحد الناقص
اربعة

التي فيها نصفه الثاني في الضروب المنتجة
اثنان وعشرون

من الاشكال واقسام القياس وما يتألف
خمسة

منه الاقسام نصفه الاول هو ال... النحو
ثانية